

Hacia una crítica de la razón mítica
El laberinto de la modernidad
Materiales para la discusión

FRANZ HINKELAMMERT



EDITORIAL
ARLEKÍN

Franz Hinkelammert, doctor en economía por la Universidad Libre de Berlín, es un nombre familiar para los científicos sociales de América Latina. Desde 1963 a 1973 fue profesor de la Universidad Católica de Chile y miembro del Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) de esta misma Universidad. Fue profesor invitado de la Universidad Libre de Berlín (1973-1976) y es profesor de la Universidad Nacional de Costa Rica e investigador del Consejo Superior Universitario Centroamericano (CSUCA) desde 1976. Fue director del Postgrado de Planificación del Desarrollo de la Universidad Autónoma de Honduras (1978-1982) y desde 1976 hasta 2006 ha sido integrante del equipo de investigadores del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) en Costa Rica.

Entre sus publicaciones figuran: *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia* (Buenos Aires y Santiago de Chile, 1970), *Dialéctica del desarrollo desigual* (Santiago de Chile, 1970; Buenos Aires, 1974 y San José, 1983), *Las armas ideológicas de la muerte* (San José, 1977), *Crítica de la razón utópica* (San José, 1984), *Democracia y totalitarismo* (San José, 1987), *El grito del sujeto* (1998) y *El sujeto y la ley* (2003), entre otros. Sus artículos se han incluido en numerosas publicaciones.

Hacia una crítica de la razón mítica
El laberinto de la modernidad
Materiales para la discusión

HACIA UNA CRÍTICA DE LA RAZÓN MÍTICA
EL LABERINTO DE LA MODERNIDAD
Materiales para la discusión

Franz Hinkelammert



EDITORIAL
ARLEKÍN

Diseño de cubierta: O. B. Mesa
Diseño interior, edición y diagramación: O. B. Mesa

Primera edición, 2007

261
H663h Hinkelammert, Franz
Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad : materiales para la discusión / Franz Hinkelammert. – 1a. ed. – San José, C.R. : F. Hinkelammert, 2007.
292 p. ; 13 x 21 cm.

ISBN 978-9968-47-019-3

1.Cristianismo y política. 2. Pensamiento crítico.
I. Título.

Agradecemos la colaboración en esta edición
del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)



Editorial Arlekín
Dirección electrónica: editorial-arlequin@yahoo.com

ÍNDICE

Prólogo
SE ABRE EL LABERINTO

El siguiente texto es el resultado de un curso realizado en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, en el seminario de investigadores desarrollado desde agosto hasta noviembre de 2006. En este curso intenté efectuar algo como una síntesis de muchos trabajos anteriores. Pero lo que me resultó no era en realidad una síntesis y mucho menos un sistema: me di cuenta de que se me había formado un laberinto. Francisco Gutiérrez lo llamaría una chifladura. Por eso el subtítulo habla del laberinto de la modernidad. Las realidades que se dan en el interior de la modernidad resultan laberínticas, y, por tanto, el mismo pensamiento que trata de captarlas llega a ser un gran laberinto también. Posiblemente toda realidad resulta ser eso, pero la modernidad lo es de una manera mucho más imponente y hasta más desesperante.

El laberinto, si es suficientemente complicado, es un lugar del cual resulta imposible encontrar la salida. Tiene una salida, pero hay tantos caminos que se cruzan y que van en curvas insospechadas, que prácticamente la salida es imposible. Por eso es un lugar desesperante, si no hay orientación hacia la salida. De un lugar a otro uno se mueve, repite caminos, descubre nuevos, pero ningún camino va a un lugar del cual se

pueda saber cuál lugar es. Parece haber algo, pero siempre resulta que este algo tampoco es lo que se busca como salida.

Ciertamente hay una salida. Si no la tuviera, no sería un laberinto, sino un infierno. Pero no está a la mano. Se ha entrado al laberinto, pero es imposible encontrar la salida. La salida está por dónde se entró. En el caso de la modernidad, la entrada al laberinto ha sido inevitable, porque no se sabía de se trataba de un laberinto al cual se entró. Las promesas del camino parecían espléndidas, y una vez adentro, la salida se perdió.

El espacio del laberinto no es infinito, pero el camino por el laberinto no tiene fin. Y hay que caminar por él, porque otro camino no hay. Al caminar el caminante cambia al propio laberinto; por eso siempre es otro. En el laberinto no hay orientación. Por eso hay que salir siempre de nuevo para volver a entrar con orientación, hasta que ésta se pierde. Hay que volver a salir entonces para volver a entrar. Pero siempre hay que volver a entrar al laberinto de la modernidad porque no hay otro camino. No hay postmodernidad.

En el mito griego del laberinto el héroe entra al laberinto y encuentra de nuevo la salida, porque lleva consigo un hilo, que Ariadna le consiguió y que constantemente le permite saber cuál ha sido su camino, por eso puede volver. En el laberinto de la modernidad hace falta también este hilo de Ariadna, para poder volver y conseguir desde afuera la orientación y seguir el camino dentro del laberinto. Pero el hilo se gasta, y hay que volver siempre de nuevo para renovarlo o alargarlo.

Hay que buscar este hilo de Ariadna.

En el texto que sigue intento encontrar este hilo de Ariadna, para no estar perdido en el laberinto que resulta ser el lugar en el cual nos encontramos. En el texto desarrollo esta búsqueda. Encuentro el hilo en un hecho, que marca la historia occidental y con el cual aparece lo que en el curso de la historia resulta ser la modernidad.

Este gran hecho es que Dios se hizo hombre, se hizo ser humano. Ocurre en el primer siglo y nunca más desapa-

rece de la historia. Son muchos los lugares del laberinto sin lugares donde aparecen las consecuencias y las conclusiones de este hecho, pero siempre se pierden de nuevo, nunca son suficientes, muchas veces son negados, y constantemente se hacen irreconocibles para volver a ser asumidos a partir de otra salida del laberinto para volver con un hilo de Ariadna renovado.

Yo hablo del hecho de que Dios se hizo hombre, no de la fe o creencia. Se trata de un hecho perfectamente secular. Es un hecho antropológico. Efectivamente se trata de un hecho que podemos constatar. Evidentemente hay también la fe de que Dios se hizo hombre. Está en el centro del cristianismo. Tiene una forma religiosa y el hecho se produce –por lo menos, eso es muy probable– a partir de esta fe. Pero va más allá de la fe, porque también según la fe Dios no se hizo cristiano, sino se hizo hombre, ser humano. La paradoja del mensaje cristiano es, que Dios no se hizo cristiano, sino hombre. Desde el comienzo el mensaje cristiano va más allá de lo cristiano. El mensaje es, humanizarse, no necesariamente cristianizarse. La secularización del cristianismo es parte del mismo cristianismo, es su interior. El mensaje de humanizarse puede rebelarse en contra del mismo cristianismo instituido. Se le escapa al cristianismo constituido. Que Dios se hizo hombre se transforma en un hecho secular, antropológico. Eso está en la raíz de las herejías y el cristianismo es la religión de las herejías. El mismo Jesús es el hereje principal para el cristianismo constituido. Las grandes emancipaciones de la modernidad –la del individuo, la de los esclavos, la de la mujer y la de la clase obrera– nacen del hecho que Dios se hizo hombre, ser humano. Pero todas encontraron en el cristianismo constituido un enemigo férreo. El cristianismo produce las herejías para condenarlas después. Por eso estas emancipaciones, que todavía están en curso, no son cristianas, pero surgen porque Dios se hizo hombre.

A partir de eso se transforma en un hecho que penetra la sociedad entera y su cultura. Todo mundo mítico del

Occidente anterior se derrumba, pierde su sustancialidad y se transforma en un tesoro de sapiencia. Los dioses ahora son dioses alegóricos. El mismo Dios Yahvé cambia. En el cristianismo hay ahora un Dios, del cual Irineo de Lyon dice: *Gloria Dei, vivens homo*. La gloria de Dios es el ser humano vivo. El mismo centro de Dios ahora es el ser humano y no al revés. El mismo Jesús dice: "El reino de los cielos está entre Ustedes". Ya no está en el cielo, sino es ahora la interioridad de la inmanencia, su exigencia, la humanización del mundo y de cada uno. Si vuelve a aparecer un cielo en el más allá, es extensión del cielo en el más acá, su trascendentalidad. Sartre puede ampliarlo sin la más mínima contradicción: el infierno, eso son los otros. También el infierno está entre nosotros. Sartre lo dice en el tiempo de hoy, en el cual el infierno parece prevalecer. Pero escogemos, si es el cielo, que está entre nosotros o el infierno. Nuestra sociedad escoge el infierno.

Ya los padres de la iglesia hablan del deber de fomentar el cielo en la tierra. Dios se hizo hombre. Pero eso mismo aparece ahora en todas las corrientes del pensamiento, en el epicureismo, en el neo-platonismo. Lo que ocurre en estos pensamientos, presupone, es que Dios se ha hecho hombre. Pero como hecho presente en la sociedad y su cultura, que cambió todos los parámetros de la vida humana.

Eso es muy claro en el pensamiento de Kant. Cuando quiere hablar de Dios, concibe a Dios como postulado de la razón práctica. Es ahora un postulado a partir de la vida humana, independientemente si se comparte el resultado o no. Un Dios, que se ha hecho hombre, aparece con este aspecto y no puede ser una sustancia independiente del ser humano. Como se hizo hombre, es parte de la vida humana. La imaginación de Dios es ahora la del ser humano en estado de perfección, y las imaginaciones son diferentes según el ser humano concebido es diferente desde una perspectiva u otra.

A partir de eso, toda la historia hasta hoy gira alrededor de este corte de la historia occidental: Dios se hizo hombre,

por tanto ser humano. Hazlo como Dios, humanízate a ti, a las relaciones con los otros y con la misma naturaleza. Si Dios se hizo hombre, por tanto ser humano, también el ser humano tiene que humanizarse. Las grandes revoluciones de Occidente –la revolución inglesa, la francesa y la rusa– se producen en este mismo contexto. Pero todo eso ocurre en el laberinto: Todo el tiempo nos perdemos en callejones sin salida, y tenemos que volver para encontrar el camino. Es muy difícil discernir, si la humanización efectivamente humaniza hasta el punto de pensamientos contrarios como: "humanitas-brutalitas" o "quien dice humanidad quiere engañar" (Carl Schmitt y el fascismo). Y Primo de Rivera dice: "Cuando escucho la palabra humanidad, tengo ganas de sacar la pistola." Pero todo presupone, que Dios se hizo hombre y que eso es un hecho que se nota por todos lados.

Es el hilo de Ariadna en el laberinto de la modernidad.

El texto aquí presentado trata de mostrar el desarrolle del hecho de que Dios se hizo hombre y de sus consecuencias. Como introducción escogí un artículo con el título: "Prometeo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones sobre un mito fundante de la modernidad". Este artículo apareció por primera vez en la revista *Pasos* del DEI, Costa Rica, marzo-abril de 2005. Aquí está revisado y ampliado.

A esta introducción siguen los seis capítulos del libro. El primero presenta un análisis del cristianismo de los primeros siglos en términos de su polarización inicial, estableciendo dos polos en conflicto que se presentan más bien en términos de tipos ideales. Los presento como un cristianismo fundamental por un lado y su inversión en función del poder imperial. Espero que se reconozca con facilidad que estos polos siguen vigentes hasta hoy a pesar de todas sus secularizaciones y transformaciones.

A eso siguen los otros capítulos, que ya se ubican en la modernidad propiamente dicha a partir del tiempo del Renacimiento y de la conquista de América.

Dentro de estos capítulos se encuentran varios excursos. Siempre están vinculados con la temática de los capítulos, pero se trata de manuscritos más bien independientes que muchas veces rebasan el marco más estrecho de la temática del capítulo en el cual están ubicados. Creo que dan luces sin ser estrictamente necesarios para el argumento. Por eso se pueden dejar también de lado leyendo el texto sin ellos. Son pasillos del laberinto. La inseguridad sobre si efectivamente llevan a algo, es parte del laberinto.

En el marco de todo este conjunto quiero hacer ver que este hilo de Ariadna efectivamente es valioso para ubicarnos en el laberinto de la modernidad. Que Dios se hizo hombre, se transformó en un hecho. Claro, no es ningún hecho parcial en el sentido de los hechos de las ciencias empíricas. Es un hecho, porque se nos impone como un hecho, si queremos entender nuestro mundo. En este sentido es un hecho categorial, Es el marco categorial sin el cual no podemos ni seguir viviendo en nuestro mundo. No podemos no ver el mundo desde dentro de este marco categorial, pero muy raras veces tomamos ciencia de eso. Se trata de un velo, que esconde este hecho y hay que tratar de quitarlo.

A manera de introducción

PROMETEO, EL DISCERNIMIENTO DE LOS DIOSES Y LA ÉTICA DEL SUJETO. REFLEXIONES SOBRE UN MITO FUNDANTE DE LA MODERNIDAD

El mito de Prometeo, que en su origen es un mito griego, es transformado desde la Edad Media –especialmente desde el Renacimiento– en uno de los grandes mitos de la modernidad. Formula inclusive el espacio mítico de todas las utopías de la modernidad a partir de la Utopía de Tomás Moro. Rebasa estas utopías, siendo su raíz mítica. Inclusive aparece también en los grandes pensamientos críticos de la modernidad burguesa. Por eso contiene también una clave para el pensamiento utópico de Marx.

Este mito moderno de Prometeo sin vincula estrechamente con la crítica del cristianismo, como aparece desde el Renacimiento y a la vez sirve como trasfondo mítico en el surgimiento de nuevos enfoques de la ética. En lo que sigue, quiero hacer presente este papel clave del mito de Prometeo y quiero empezar con la forma que este mito adquiere en el pensamiento de Marx. La razón es, que Marx introduce un Prometeo, que responde críticamente a las imaginaciones prometeicas anteriores, con los cuales se encuentra.[1]

[1] Me baso en el libro Gregorio Luri Medrano: *Prometeo. Biografías de un mito.* Madrid: Trotta, 2001, que de una manera nueva hace presente la historia de este mito de Prometeo.

El Prometeo del "temprano" joven Marx y el discernimiento de los dioses

Pues bien, si yo quiero analizar este complejo de Prometeo, lo habré de hacer desde una cita del temprano joven Marx, tomada del prólogo de su tesis doctoral: "Mientras todavía pulse una gota de sangre en su corazón absolutamente libre y capaz de imponerse al mundo, la filosofía, va a gritar a sus adversarios junto con Epicuro: "No aquél es un ateo que barre con los dioses de la multitud, sino aquél que imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud."

La confesión de Prometeo: "En una palabra, odio con todas mis fuerzas todo y a cualquier dios" es la confesión propia (de la filosofía), su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo)[2] como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios… "En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el rango primordial entre los santos y los mártires" (Prólogo a la tesis doctoral, Marx y Engels, *Werke*, Ergänzungsband, Erster Teil, 1841, p. 262; citado en Gregorio Luri Medrano, *Prometeo. Biografías de un mito,* pp. 153-154).

Se trata de hecho de un Prometeo bastante único y en cierto sentido es la cima de todos los Prometeos. Marx se refiere tanto al Epicuro griego como al Prometeo griego. El Epicuro griego relativiza el mundo de los dioses y tiene conciencia de que éstos se forman según la imaginación humana. En otro lugar dice algo así como: Si los caballos tuvieran dioses, tendrían la forma de caballos. Pero no enfrenta el mundo de los dioses, sino los deja de lado sin discutir si

[2] En alemán, consciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es un proceso de vida real." (Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana,* en: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre,* México: FCE, 1964, pp. 31-32).

existen o no, o cual sería el verdadero. Tampoco discute el hecho de que los caballos no tienen dioses y no pueden tenerlos. Deja de lado a los dioses para concentrarse en una vida buena, que es vida con los amigos. No profundiza más allá de eso.

El Prometeo griego que Marx presenta, es él mismo un dios-titán (hijo de un titán y una diosa). Es un dios inmortal que tiene acceso a los dioses del Olimpo. Sin embargo, odia a todos los dioses, siendo ese odio una manera de reconocimiento. No los niega en su existencia. Este Prometeo no es un ser humano, sin embargo aparece en dramas como aquél de Esquilo, y los seres humanos son los observadores. Están hasta espantados. Les ha dado el fuego como una dádiva del cielo y ahora están frente a él admirándolo y atemorizados. Entienden su odio a los dioses –son los dioses del Olimpo–, pero no lo comparten. Perciben un sacrilegio, pero no pueden condenarlo y no lo condenan. Claro que todo ocurre a nivel celestial frente a un público humano.

Ya en la antigua Grecia había muchas versiones de la historia de Prometeo. En una de ellas Prometeo aparece como el dios-titán, que forma a los hombres del barro, consiguiendo el fuego divino para inculcarle el alma. Este es parte del mito de la Edad de Oro, en el cual hay solamente hombres y los niños nacen de la tierra. Es una sociedad tranquila y sin inquietud. Zeus manda la primera mujer, que es Pandora. Ella trae la desgracia a este mundo paradisíaco, y los mitos griegos hablan de la mujer como la “desgracia hermosa”.

Este Prometeo roba del cielo de los dioses el fuego y lo regala como dádiva a los hombres. Con el fuego empieza el desarrollo de la civilización. Por eso Prometeo es venerado como el dios de la producción, de la artesanía y del desarrollo de la civilización en general. Al robar el fuego, Zeus castiga a Prometeo. Lo manda a encadenar en el Cáucaso y manda un águila, que le devora su hígado. El hígado se renueva todos los días y el águila todos los días lo vuelve a devorar. Este castigo lo sufre 30 000 años. En la versión más conocida,

al fin Heracles lo libera; mata al águila y le quita las cadenas a Prometeo. Zeus lo acepta bajo una condición: Prometeo tiene que llevar ahora por toda la eternidad un anillo forjado con hierro de la cadena. Transforma el castigo sangriento en un castigo simbólico.

Este mito de Prometeo da los elementos para la imaginación prometeica a partir del renacimiento. Todos estos mitos construidos a partir del mito de Prometeo griego tienen un rasgo común, que los distingue a todos del mito griego: Prometeo ahora es visto como un hombre rebelde que se levanta frente a los dioses. Prometeo deja de ser un dios y es transformado en hombre. El mito griego sirve más bien como una cantera para la reconstrucción mítica de una rebeldía y emancipación humana, que la sociedad moderna a partir del renacimiento efectúa.

En este molde se inscribe también el Prometeo que Marx imagina. Ahora, cuando Marx habla por la boca de su Prometeo, habla, según Marx, la filosofía, que asume la posición de Prometeo, pero asumiéndola no pronuncia odio, sino una sentencia. Es la sentencia que Marx hace suya y es: una sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano conciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Lo que Marx hace –en nombre de Prometeo– es un discernimiento de los dioses. Ninguna figura de Prometeo anterior hace eso. Marx distingue entre dioses falsos y dioses de verdad. Los dioses falsos son aquellos, que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema. Los dioses de verdad sí la reconocen como tal. Este discernimiento no tiene nada de griego. Es el conflicto de la tradición judía entre los ídolos y Dios. Al contrario. Concebir un Dios, para el cual el ser humano es la divinidad suprema, sería *hybrix* en la tradición griega.

Se trata de un Prometeo muy cambiado, hasta da un salto en la tradición prometeica anterior. Hay un famoso

poema de Goethe que me ha fascinado desde joven y que aprendí de memoria, que todavía tiene esta figura diferente. Empieza así:

Cubre tu cielo, Zeus
Con vapor de nubes
Y manifiesta tu poder, como un niño
Que descabeza cardos,
Sobre encinas y montañas;
Pero no te atrevas con mi tierra
Y mi cabaña,
Que tu no has construido,
Ni con mi hogar
Cuya llama me envidias.
No conozco bajo el sol
Nada más pobre que vosotros,
Los dioses.

Y termina:

Aquí me mantengo firme,
Modelando hombres a mi imagen,
Una estirpe que sea como yo,
Que sufra, llore,
Disfrute y se alegre
Sin estar pendiente de ti.
Como hago yo (Gregorio Luri Medrano, *op. cit*, pp. 153-154).

Aquí se trata del ser humano levantado frente a Dios/Zeus, pero no hay discernimiento. También este Prometeo es ya ser humano. Pero no tiene ningún criterio para decir, quien es este ser humano. Modela hombres según su imagen, pero su imagen no es más que modelar hombres. No hay, lo que en la cita de Marx aparece: la autoconciencia humana (el ser humano conciente de sí mismo) como criterio que da la imagen según la cual hay que formar a los seres humanos.

Este criterio de discernimiento está directamente vinculado con el hecho de que la sentencia del Prometeo de Marx es sobre los dioses en el cielo y en la tierra. Ningún Prometeo anterior enfrenta los dioses en la tierra. Pero el

discernimiento se hace en la tierra, para pasarlo al cielo. Por eso, la sentencia sobre los dioses en la tierra es la decisiva, tanto que hace un hito en el desarrollo de las imágenes de Prometeo. Marx denuncia ahora el mercado y el Estado como dioses falsos, en cuanto que no aceptan al ser humano como divinidad suprema. Ahora definitivamente la lucha de los dioses pasa a ser una lucha en la tierra.

Pocos años después, Marx sigue esta reflexión, también habiéndole ciertos cambios. El prólogo citado es de 1841, en la "Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" de 1844 aparece:

> La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, en: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*, ed. cit.).

No habla de la autoconciencia como suprema divinidad, sino habla ahora del "hombre como la suprema esencia para el hombre". La reflexión, por supuesto, es la misma, pero han cambiado palabras y conceptos. De esta suprema esencia para el hombre deriva ahora su "imperativo categórico" de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Esta esencia suprema no es una esencia metafísica en el sentido de la metafísica anterior. Sin embargo, es una exigencia, es el llamado a una transformación. Desemboca en una ética, una exigencia. Pero nace del ser humano mismo en cuanto se quiere realizar como ser humano. Se trata de una autorrealización en cuanto sujeto humano. Pero es una autorrealización que echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es notable la diferencia con el Prometeo de Goethe, cuya autorrealización no es más que la afirmación

de sí mismo y de su poder (su ser *homo faber*). Sin embargo, el orgullo prometeico es el mismo en los dos casos; por eso el poema de Goethe sigue tan fascinante y actual.

Sin embargo, ha ocurrido un cambio importante en el Marx de 1844 con el Marx de 1841. En 1841 Marx habla todavía de un posible Dios, para el cual la autoconciencia humana es la divinidad suprema. A partir de 1844 ya no lo hace. El cambio es comprensible y se refleje en las posteriores posturas de Marx frente a la religión. Si el ser humano es la divinidad suprema, ¿para qué entonces un Dios? Marx concluye que ahora la referencia a Dios sobra. Dios es ahora el ser humano en cuanto echa por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Por eso, posteriormente va a concluir: no hace falta abolir la religión, sino la religión morirá en cuanto el ser humano se tome a sí mismo como esencia suprema. Deja de concebir un Dios que tenga esta esencia humana suprema como divinidad suprema. Allí pasa con Marx lo que pasó con Goethe, aunque al revés. También en Goethe el ser humano es la divinidad suprema. Por consiguiente tampoco concibe un Dios que tenga a este ser humano como divinidad suprema. Se trata de contrarios. En Goethe el ser humano es divinidad suprema en cuanto *homo faber*, en Marx en cuanto sujeto humano concreto que se libera. En cuanto *homo faber* es dominador, en cuanto sujeto es liberador.

Posteriormente Marx transforma esta su crítica a la religión en un método de análisis:

> En efecto es mucho más fácil encontrar mediante el análisis el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas. Este último método es el único que puede considerarse como el método materialista y por tanto científico (Karl Marx, *El capital*, tomo I. México: FCE, 1966, p. 303, nota 4).

Se trata ahora de un análisis de las divinizaciones a partir de la vida real. Para mí personalmente es ciertamente el método para analizar todo este mundo mítico, en el cual siempre me he inspirado. Permite analizar a los dioses y discernirlos. Se trata de algo, para lo cual Marx esbozó todo un "programa de investigación", al que no se le ha dado casi seguimiento en la tradición marxista. Permite entender, criticar y evaluar. Por supuesto hace falta analizar de esta manera los dioses de Bush, Reagan o Hitler y su enorme funcionalidad en la política. Pero igualmente permite analizar los diversos ateismos y discernirlos. Eso vale igualmente para el ateismo estalinista, que de ninguna manera viene de Marx, sino de la vida real del socialismo soviético y hay que analizarlo como tal. Este ateismo es también una forma divina de la vida real. Por otro lado hay ateismos como de Ernst Bloch o Erich Fromm, que son muy cercanos al ateismo de Marx, que es realmente un humanismo.

Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos prometeismos, que todos son producto de la vida real y elaboran míticamente sus formas divinas correspondientes. Sociedades y seres humanos se autorreflexionan en el medio y por medio de sus formas divinas. Por eso, la historia de las formas de Prometeo que se dan es a la vez la historia real. Las mismas épocas históricas y los polos de conflicto en cada una de estas épocas, llevan a la construcción de formas de Prometeo diferentes y correspondientes. Lo que la época histórica es se puede interpretar por las imágenes prometeicas que produce. Creo, que Luri deja eso demasiado de lado.

Eso tiene como condición prescindir de la pregunta de si Dios existe o no. Eso no tiene mucho que ver. Es como la pregunta *mu* en la tradición budista. Se trata de una pregunta, frente a la cual tanto el "sí" como el "no" son falsos. Contestar a la pregunta de si existe Dios con el sí, es falso, pero contestar con el no es falso también. En este sentido Engels es muy miope en relación a Marx, cuando dicta:

> La naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base sobre la que crecieron y se desarrollaron los hombres, que son también, de suyo, productos naturales; fuera de la naturaleza y de los hombres, no existe nada, y los seres superiores que nuestra imaginación religiosa ha forjado no son más que otros tantos reflejos fantásticos de nuestro propio ser (F. Engels, *Ludwing Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana*, en: K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso, s. f., p. 623).

Con eso Engels no va más allá de Feuerbach, mientras Marx dio un salto. Lo que dice Engels, no tiene nada que ver con la crítica de la religión de Marx, sino que es simple metafísica. El marxismo soviético asumió esta línea, aunque por razones propias.

El discernimiento de los dioses en la tradición cristiana

Ahora bien, hice algunas pruebas con el primer texto de Marx. Tomé la parte central y sustituí la palabra autoconciencia por dignidad humana. Resultó la frase siguiente: "sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios".

Sin mencionar al autor, lo presenté ante grupos muy cercanos a la teología de la liberación y les pregunté, cual podría ser el sentido de la frase. Muchas veces concluyeron, que se trataba de un texto de la teología de liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro está que quedaron sorprendidos cuando les revelé el autor.

La razón de esta reacción no es difícil de entender. El discernimiento de los dioses está en los orígenes de la propia teología de liberación. Una teología que nunca discutió la alternativa ateismo/teismo como un problema, sino siempre idolatría/fe. Y siempre vinculó la idolatría con los dioses en la tierra. Por eso

en esta corriente hay tantos títulos de artículos o libros con la palabra idolatría del mercado. Los considera dioses falsos, que son dioses en la tierra. Marx está en esta misma tradición, que tiene raíces tanto judías como cristianas. Pero no tiene raíces griegas. Así el dios Mamón es un dios en la tierra, que es un ídolo para la tradición cristiana. Esta posición es especialmente destacada en Pablo Richard[3] y Hugo Assmann.[4]

Pero hay otra razón mucho más profunda, que creo necesario mencionar para entender la propia historia de los Prometeos. El arzobispo Romero, que fue asesinado por los militares salvadoreños, recurría muy frecuentemente a las siguientes palabras de San Ireneo de Lyon, que vivió en el siglo II d.C.: *Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei.* [La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios.]

Lo especificó también en la siguiente forma: *Gloria Dei, vivens pauper.* [La gloria de Dios es que el pobre viva.]

Estas citas se hicieron famosas en América Latina. Es claro que a aquellos, que han asumido eso, no les puede sorprender, que se hable de un Dios, para el cual la dignidad humana es la divinidad suprema (como lo hace el temprano joven Marx). Ireneo establece un círculo: por un lado, la gloria de Dios es la vida humana. Por el otro lado, la vida humana determina la imagen de Dios, es como el marco categorial dentro del cual se forma la imagen de Dios. Con el sentido universal, que eso tiene en Ireneo, la expresión llega a ser idéntica a la expresión de Marx. No creo que Romero haya tenido conciencia de eso. Pero es comprensible, que los estudiantes, a los cuales presenté la cita de Marx, sin mencionar el nombre del autor, hayan llegado a juzgar que se trata de un teólogo de liberación.

3 Pablo Richard, "Teología en la teología de la liberación". En: *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de liberación*, tomo I. Madrid: Ed. Ellacuría, Jon Trotta, 1990.

4 Hugo Assmann, *La idolatría del mercado.* San José, Costa Rica: DEI, 1997.

Ahora creo, que esta referencia de Romero a Ireneo de Lyon nos revela algo, que tenemos que destacar también si queremos entender la historia de Prometeo desde el renacimiento. Nos remite a una transformación profunda de toda la cultura antigua en los primeros siglos de nuestra era, que impulsa toda la historia posterior. La tomamos normalmente como una simple creencia "religiosa", pero que corta efectivamente la historia y sin la cual no podemos entender la historia posterior. En términos "religiosos" es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensado en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura grecoromana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto en la tradición judía como griega. Pero eso no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción, de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con el mundo de los dioses ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente este *Gloria Dei vivens homo*, sino ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera que une la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios.

Con eso despierta la conciencia de la dimensión humana del sujeto frente a todas las limitaciones externas que rigen sobre el ser humano. En los propios orígenes del cristianismo está este sujeto. Jesús en el evangelio de Juan dice: Yo he dicho: Dioses sois. (Juan, 10:33) Cada uno ahora

es declarado dios. Jesús lo dice citando el salmo 82. En una lectura somera, este salmo no expresa lo que Jesús hace decir. Le da una interpretación nueva que incluso lo saca de su contexto. Sin embargo, haciendo esto, dicha interpretación es posible. Pero despierta un sujeto, que antes más bien estaba dormido o enterrado. San Pablo saca una conclusión. Según él ya no hay "judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Ga. 3:28). El hecho de que se trata de un sujeto corporal y necesitado lo expresa la fe en la resurrección primero de Jesús y posteriormente de todos. Se trata del sujeto moderno, aunque todavía envuelto en un manto religioso. A partir de eso se entiende la expresión de Ireneo de Lyon: *Gloria Dei vivens homo.* Dios mismo es transformado en colaborador y cómplice de este proyecto de sujeto. Es su conspirador. Eso es la ruptura.

Luri cita a un epicúreo, Diógenes de Oenoanda (siglos II-III a. C.), que expresa igualmente este cambio:

> Cuando nadie domine [...] entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes [...] pues todo lo necesario viene de la tierra y [...] todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos ríos [...] y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía (Gregorio Luri Medrano, *op. cit.*, p. 40).

La vida de los dioses se transformará en vida humana, no habrá dominación ni leyes, pero la justicia reinará.

Luri hace el siguiente comentario:

> En este contexto cultural el epicureismo esboza un proyecto de una inmensa repercusión histórica. Se trata de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible [...]
>
> Resaltemos, que este intento de sustituir el tiempo en el que Crono pastoreaba a los hombres por el de unos hombres cuidando de la tierra y de los ganados, en una sociedad

> solidaria y amante de la filosofía, no se presenta en este texto como un retorno a un idílico pasado, sino como una aspiración racional y, por tanto, irrenunciable *a ho bíos asphalés*, es decir, a una vida segura que sea, al mismo tiempo, una vida natural (Gregorio Luri Medrano, *op. cit.*, p. 40).

Pero lo que dice Diógenes de Oenoanda es, en relación a lo que dice Ireneo de Lyon una simple variación, aunque la postura de Ireneo es mucho más radical, cuando pone el ser humano en el centro del universo, de la historia y del mismo Dios. Luri trata eso como algo que viene del epicureísmo. Pero lo que ha ocurrido es una ruptura de toda una cultura, que aparece de una u otra forma en todo el pensamiento de este tiempo y, por tanto, en el epicureísmo también. Aparece de manera diferente también en el neoplatonismo, que se mueve muy cerca de la mística posterior.

Ciertamente, en el texto de Luri se trata "de transferir la Edad de Oro de un pasado mítico a un futuro posible". Pero eso ya lo ha hecho antes el *Apocalipsis* de San Juan, que abandonó el paraíso para ir a la nueva tierra, que es un futuro sin árbol prohibido, en el cual reinará la justicia y en el cual la vida de Dios se transfiere a la vida humana.

La cita de Diógenes, sin embargo, tiene un interés especial bastante obvio. Tiene un parecido sorprendente con un texto famoso de Marx:

> En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar,

> por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos. Fromm, Erich: Marx y su concepto del hombre (K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, en: Erich fromm (comp.), *op. cit.*, p. 215).

Sin embargo, parece imposible que Marx haya conocido el texto de Diógenes, que se conoce desde su primera publicación en el año 1974. Después de que fuera encontrado en excavaciones arqueológicas. Sin embargo, de hecho hay una recuperación de algo, que ha estado enterrado o marginado en toda una historia anterior. Pero se trata de una dimensión humana de la historia, que ha aparecido en los primeros siglos y que ha impregnado, aunque en reformulaciones, falsificaciones e inversiones, toda la historia posterior.

Cuando Dios se hace ser humano, el ser humano se hace Dios

Si ahora queremos entender, porque la figura de Prometeo aparece con tanta fuerza a partir del renacimiento, tenemos que preguntarnos por el conjunto formado por esta primera ruptura cultural de los primeros siglos. Entonces llama la atención, que este Prometeo de la modernidad está completamente impregnado por esta ruptura. El Prometeo griego es un dios-titán, que es inmortal y tiene acceso al Olimpo de los dioses griegos. El Prometeo, sin embargo, que surge a partir del renacimiento, es un hombre, que asume como hombre el ser Prometeo. Eso ya es obvio en el drama de Calderón de la Barca, al cual Luri con razón da una importancia clave. El Prometeo de este drama es un hombre nacido en el Caucazo, que se hace educador de su pueblo. El dios-titán Prometeo se hizo hombre, para que los hombres se hagan Prometeo. Obviamente, se trata de un Prometeo post-cristiano y de ninguna manera de una vuelta al Prometeo griego. Eso pasa

con todos los Prometeos posteriores. El Prometeo griego da la palabra clave y no mucho más. Es santo y seña, un *password.* Se siguen usando elementos de los cuentos griegos sobre Prometeo, pero su significado está completamente cambiado.

Pero, ¿por qué aparece? Yo creo hay que hacerse esta pregunta. No hay duda que debe ser una respuesta a una cultura cristiana de un imperio cristiano, que está entrando en declive. Entonces, el Dios que se hace ser humano para que el ser humano se haga Dios es sustituido por el Prometeo que se hace hombre para que el hombre se haga Prometeo. Haciéndose Prometeo un ser humano se hace un titán y sale de viaje en un barco con destino al infinito que se llama Titanic. Pero es claro, que no puede haber cambiado solamente una palabra. Hay un cambio cultural, dentro del cual se entiende el cambio de palabras.

Pero para eso hay que preguntarse, ¿qué ha ocurrido en el cristianismo con el Dios que se hizo ser humano para que el ser humano se haga Dios? Porque es este cristianismo al cual sigue el surgimiento de Prometeo y con eso la expresión secularizada de lo que había ocurrido. Eso es posible porque este Dios no se había hecho cristiano, sino ser humano.

Este cristianismo de la ortodoxia cristiana se mantiene por supuesto en el espacio creado por la ruptura de los primeros siglos: Dios se hizo un ser humano, por tanto, el ser humano se hace Dios. Eso se ha transformado en una categoría del pensamiento. Pero esta ortodoxia lo invierte.

Para hacer ver esta inversión, puedo recurrir a una discusión que hace el Papa Juan Pablo II en relación a Ireneo y su *Gloria Dei vivens homo*. Se trata solapadamente de la posición que asume Juan Pablo II frente al Arzobispo Romero y contiene su condena de Romero, aunque sea también solapada. Dice Juan Pablo II: "Entonces se puede repetir verdaderamente que la "gloria de Dios es el hombre viviente, pero la vida del hombre es la visión de Dios": el hombre, viviendo una vida divina, es la gloria de Dios, y el Espíritu Santo es

el dispensador oculto de esta vida y de esta gloria" (*Encíclica Dominum et vivificantem*).

En Ireneo la vida humana es la gloria de Dios, y lo es de por sí y en un sentido universal. Juan Pablo II cambia eso. Ahora el hombre es gloria de Dios solamente en cuanto vive una vida divina y es el Papa –o cualquier autoridad– que determina qué es una vida divina. Si no vive una vida divina, su vida no es ninguna gloria de Dios. Por tanto, hay un Espíritu Santo, que dispensa esta vida, que es gloria de Dios, a aquellos, que lo merecen. Lo hace ocultamente, es decir, no se puede ver en la vida real. Por tanto no se refiere a la vida real y concreta. Esta interpretación implica una condena de Romero, y no tengo dudas de que Juan Pablo II quiere precisamente eso. Según él, Romero tiene una fe falsa y es hereje, inclusive un rebelde frente a Dios. Pero eso es a la vez su juicio sobre la teología de liberación.

Esta respuesta solapada a Romero es la misma que también da Augustino en el siglo V a las tesis del tipo de Ireneo. Dice:

> [...] veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: "seréis como dios" y apartándonos del *verdadero Dios, por cuya voluntad y gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión*. Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole? Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él será todas las cosas en todos. (San Agustín, *La ciudad de Dios*. México: Porrúa, 1970, 30, 603). (Cursivas nuestras.)

No duda de que los seres humanos serán dioses. Pero no dioses por rebelión, sino por participación. Recupera el sometimiento, pero lo presenta como diosificación vía obediencia. Es claro que está hablando el teólogo del imperio cristiano. Todo imperio busca la diosificación por sometimiento y jamás por rebelión. Sin embargo, eso elimina

algo importante: elimina la crítica de los ídolos. Dios ya no es la vida humana, sino la vida de un sistema dominador. Es sistema de la cristiandad. Lo que este sistema denuncia como rebelión, es precisamente la crítica de la idolatría de los dioses en la tierra, a los cuales este sistema de dominación pertenece.

Esta breve cita de San Agustín puede iluminar lo que es y como se entiende el sistema de dominación del imperio cristiano. El sujeto de los orígenes es reprimido. En su lugar se erige el imperio cristiano, que sirve a Dios y que es ahora el centro del universo y de la historia. Pero es también el centro de Dios, porque Dios tiene su gloria en su expansión. Es el sujeto sustitutivo. Lo que era el sujeto, es ahora servidor del imperio, que se hace Dios por participación en el imperio. La iglesia es ahora la instancia que interpreta las acciones del imperio y las orienta para que sirvan a la gloria de Dios. El imperio es total, pero lo es como pretensión. No domina la tierra y menos el universo. Tampoco domina la historia. Pero tiene esta dominación como su proyecto, que es la gloria de Dios y Dios no tiene otra gloria. La diosificación del imperio dirige la diosificación del ser humano. Llega a ser Dios en cuanto cumple con sus leyes y órdenes. La rebelión cometería el pecado del orgullo. Sin embargo, toda crítica de esta idolatría del dominio aparece como rebelión. Es un Dios en la tierra que pretende ser el único y que es extremamente celoso. Lo celebra en las hogueras contra todos los que se resisten.

La conquista universal de parte de este imperio de la cristiandad es conquista de la tierra, porque toda la tierra es de Dios y el imperio su herramienta. Pero sigue siendo conquista en nombre de la cristianización y para convertir al cristianismo. Por supuesto, prefieren conquistar para Dios aquellas tierras donde hay más riqueza que robar. Empieza por el Oriente Medio mucho más rico que Europa. Después es América. Posteriormente, la conquista y conversión al cristianismo seguirá siendo el modelo de las conquistas

españolas y portuguesas. Dios como recompensa da las riquezas de los países conquistados como botín. Cortés conquista México en nombre de Dios y el rey. Roba riquezas, pero son la recompensa. Dios y el rey no son pretextos. No se trata en realidad de las riquezas tomando a Dios como pretexto. Se trata realmente de Dios, pero Dios es la otra cara de estas riquezas. Cortés es un beato piadoso. Ocurre con la conquista cristiana lo que hoy ocurre con las conquistas que hace EE.UU. Lleva la libertad, y conquista para eso. Claro, preferentemente lleva la libertad a países con petróleo. Pero el pillaje en estos países extrae un botín, que es la recompensa por el esfuerzo de llevar la libertad. La libertad no es el pretexto de algo real que sería el pillaje del petróleo. Al contrario, se trata de libertad, y libertad es la otra cara del pillaje. Por eso son tan beatos y piadosos con la libertad. Es pillaje como virtud. Probablemente, sin esta construcción no serían capaces de cometer tantos crímenes. Tranquiliza la conciencia moral tan desarrollada en nuestra civilización.

Las conquistas españolas y portuguesas son las últimas en nombre de la cristiandad. Los colonialismos posteriores operan en nombre de la libertad y lo siguen haciendo hoy. Son prometeicos: Prometeo hecho hombre se dedica a educar la humanidad entera. Se va a civilizar la tierra y lleva la carga del hombre blanco. Y siempre hay buenas recompensas.

Ahora, desde el interior del sistema de cristiandad se desarrolla la modernidad y lo rompe. El sujeto reprimido de los inicios retorna. La historia del imperio cristiano está impregnada por los retornos de este sujeto, aunque siempre de nuevo se lo vuelve a reprimir y enterrar. Pero resucita. Pero con el renacimiento aparece un gran retorno de este sujeto, sin embargo, también un nuevo entierro. Me parece, que este retorno es aquél que usa como uno de sus ropajes el ropaje de Prometeo.

A partir del sujeto surge con el renacimiento en el interior de este sistema primero un humanismo universal humano, que rebasa cualquier envoltura religiosa. No desaparece la

religión, sino es transformada en un comentario religioso en relación a este humanismo universal humano. No constituye este humanismo renacentista, sino lo acompaña.

Según San Pablo ya no había "ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" (Ga. 3:28). Es el sujeto como nace con el cristianismo. Este humanismo universal lo rebasa. No solamente "ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer", sino también" ni cristiano ni ateo". El ser humano mismo lo funda con anterioridad de su ser cristiano o ateo, budista o islámico. Todos los conflictos posteriores hasta hoy giran alrededor de este humanismo universal en relación al cual las confesiones religiosas o ateas adquieren un carácter secundario.[5]

Cuando Prometeo se hace ser humano, el ser humano se hace Prometeo

Con la iluminación del siglo XVIII este sujeto es transformado en individuo burgués y el humanismo burgués es tan universal, aunque primero solamente como pretensión, como el humanismo del renacimiento. Es ahora el universalismo del mercado basado en la concepción del individuo universal. También para este universalismo del individuo vale lo que San Pablo había dicho: "ni judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer" y vale con el añadido "ni cristiano ni ateo". Pero desaparece y es reprimido el sujeto humano concreto y necesitado. El individuo es propietario, no es sujeto. Pero es tan universal como el sujeto lo era también.

Este universalismo del individuo sigue con la misma perspectiva infinita que lo ha adquirido con su origen en el cristianismo. El universalismo del individuo y, por tanto, del

[5] Antonio González reflexiona esta gran transformación, pero, como creo, no da suficiente importancia a este paso hacia la razón autónoma, que a partir del renacimiento asume este cambio (Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental.* Santander: Sal Terrae, 1999).

mercado es centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso. Incluye estas tres conquistas hasta lo infinito y determina con eso el espacio de todos los sentidos posibles y admisibles de la vida humana. Lo pueden rellenar las religiones si quieren. Pero no lo determinan. Además, muchas veces se las usa o abusa. Pero son para servirse de ellas.

Este universalismo no es necesariamente un humanismo vinculado con el mito del progreso. El mismo mito del progreso ha sufrido muchas grietas en los últimos cien años y hay una amplia negación del humanismo correspondiente. Nietzsche le niega al proceso toda tendencia ascendente hacia alguna meta final infinita y la sustituye por el mito del eterno retorno; a la vez se lanza en contra del humanismo correspondiente. Pero inclusive a pesar suyo no puede salirse de este universalismo que ha surgido. Hasta lamenta no poder escapa ser:

> "Retorna eternamente el hombre del que estás hastiado, el hombre pequeño".
> Así hablaba mi tristeza entre bostezo y bostezo, arrastrando los pies, sin poder dormirse.
> "¡Ay, el hombre retorna eternamente¡ ¡El hombre pequeño retorna eternamente!"
> Cierta vez había visto yo desnudos al hombre más grande y al más pequeño: demasiado parecidos el uno al otro –¡demasiado humano aun el más grande!
> Demasiado pequeño aun el más grande! –he aquí mi hastío del hombre. ¡Y retorno eterno aun del más pequeño!– he aquí mi hastío de toda existencia [...]
> Bien sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros junto con ellas; y que hemos existido ya eternas veces, y todas las cosas junto con nosotros. (*Así habló Zaratustra*, "El convaleciente", en: Friedrich Nietzsche, *Obras inmortales*. Barcelona: Visión Libros, 1985, pp. 1638-1639).

Desemboca en algo como el paradigma del misántropo: detesta a todos los humanos por igual, independiente de su clase, su género, su raza y su cultura. La misma negación del universalismo resulta en un universalismo al revés, como la negación de la igualdad humana resulta en una igualdad al revés.

El universalismo humanista del renacimiento marca fuertemente una ruptura con la Edad Media y el cristianismo universal. Pero es visible que el sujeto, a partir del cual es pensado y con el cual se identifica, no es un sujeto ni griego ni romano. Es resultado del propio desarrollo del cristianismo y es el efecto no-intencional del desarrollo de la cristiandad imperial anterior. La ruptura no puede hacer desaparecer la continuidad del sujeto nacido con el cristianismo. Sin embargo, el cristianismo es algo así como una escalera necesaria para llegar a este universalismo. Pero una vez llegado, la escalera sobra y pierde su importancia crucial. Inclusive se la puede botar.

Con esta ruptura aparece el mito de Prometeo; este Prometeo que se ha hecho hombre para que el hombre sea Prometeo. Se necesita un mito, pero los mitos cristianos ahora confundirían. En cambio, Grecia está lo suficientemente lejos como para prestar estas imágenes necesarias sin limitar las imaginaciones presentes. Los grandes pensadores de la cristiandad de la Edad Media tienen una relación mucho más directa con el pensamiento griego que los pensadores del Renacimiento. Agustín parte del neoplatonismo y Tomás de Aquino de Aristóteles. Ciertamente los transforman, pero mantienen una gran dependencia a la vez. En el renacimiento eso no ocurre, excepto en las artes. También el pensamiento griego es antecedente importante y hasta decisivo, pero no es más que un antecedente. Y cuando aparece la aspiración democrática, esta tiene una dimensión radicalmente distinta de las democracias griegas y romanas, a pesar de que los actores algunas veces –como los jacobinos– se visten con togas romanas.

Sin embargo, míticamente se expresa el renacimiento con imágenes griegas y romanas. Da algo como un efecto de *Verfremdung* (distanciamiento) a la Brecht dada la semejanza y cercanía tan grandes con el cristianismo anterior. Además, efectivamente el plano de la acción ha cambiado. Todo es desarrollado ahora desde relaciones interpersonales previas a todas las elaboraciones teóricas y no desde la autoridad política o religiosa. Se necesita por estas y muchas otras razones un imaginario cambiado. Por eso, en las biografías de Prometeo a partir del renacimiento aparece la propia historia de la modernidad: su mito del progreso, su titanismo y sus crisis. Sin embargo, para un griego todas estas imágenes serían irreconocibles. El nuevo mundo no es solamente América, sino todo lo que se hace y se piensa.

Por eso, Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde los siglos XVII y XVIII el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen. En los Golem, los Frankenstein y después en el hundimiento del Titanic aparecen hasta sus fracasos. En el Fausto, una obra prometeica también, resulta el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y mediocrizado en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI.

El Prometeo de Marx y la ética del sujeto

Según mi opinión, en esta situación se vuelve central lo que Marx presenta como su Prometeo. Este Prometeo de Marx es muy diferente de todos los otros. Ya destaqué, que el Prometeo del temprano joven Marx efectúa un discernimiento de los dioses, que no aparece en ninguno de los otros Prometeos. Pronuncia una sentencia sobre todos los dioses en el cielo y en la tierra, que no asumen el ser humano –este

ser consciente de sí mismo– como divinidad suprema. Se trata del ser humano como "un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Se trata de una sentencia sobre los dioses en el cielo y en la tierra, que no aceptan este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como una violación de la divinidad suprema. Y cuando Marx deja de hablar de los dioses, habla en relación a este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como la esencia suprema del hombre para el hombre. Es una esencia hecha sujeto.

Este ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable como trabajador resulta ser su Prometeo:

> Finalmente, la ley que mantiene siempre la superpoblación relativa o ejército de reserva en equilibrio con el volumen y la intensidad de la acumulación mantiene al obrero encadenado al capital con grilletes más firmes que las cuñas de Vulcano con que Prometeo fue clavado a la roca (Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 547).

Clavado en la roca vive su martirio. Es el Prometeo, del cual ha dicho: "En el calendario filosófico, Prometeo ocupa el primer rango entre los santos y los mártires". El martirio de este Prometeo es el martirio del ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable:

> En la agricultura, al igual que en la manufactura, la transformación capitalista del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor, en que el instrumento de trabajo se enfrenta con el obrero como instrumento de sojuzgamiento, de explotación y miseria, y la combinación *social* de los procesos de trabajo como opresión organizada de su vitalidad, de su libertad y de su independencia *individual* (K. Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 639, nota 2). (Cursivas nuestras.)

Así:

> [...] la transformación del proceso de producción es a la vez el *martirio* del productor (*El capital*, tomo I, ed. cit., p. 423).

> [...]
> Al convertirse en un autómata, el instrumento de trabajo se enfrenta como *capital,* durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y chupa la fuerza de trabajo viva (*Ibidem*, p. 350).

Es Prometeo al cual se le chupa la fuerza de trabajo viva.

Este Prometeo de Marx está encadenado en la roca. Evidentemente tiene un águila que le chupa la sangre devorando su hígado y el águila tiene un Zeus que lo manda. En el libro de Luri aparecen muchas águilas. Lo predominante es el águila entendida como inquietud humana, como cura o como Sorge a la Heidegger. Cícero interpreta el águila como el cuerpo (ver Luri, *op. cit.*, p. 64), que tortura el alma. En otros, posteriores puede ser el amor.

Si es la inquietud, en estas historias de Prometeo no aparece la inquietud principal, a la cual apunta Marx: la inquietud como el miedo de ser tratado como un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

El águila de Cicerón es exactamente lo contrario del águila de Marx; la de Marx tortura al cuerpo mandado por el sistema que en la modernidad opera a través de la ley –cuya base es la ley del valor–; la de Cicerón es un águila que es cuerpo y que tortura el alma. Es evidente que Cicerón habla en nombre del señor y amo, que se siente torturado por las expresiones de las necesidades corporales de sus dominados. Marx, en cambio, habla en nombre de estos dominados que son humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados por el señorío de sus señores.

Las interpretaciones psicoanalíticas, que Luri menciona, van en la línea de Cicerón. Aparecen entonces los instintos no domesticados, que torturan al yo, siendo su águila, al que hace falta domesticar. Sin embargo, eso no hace desaparecer el punto de vista del Prometeo de Marx. En cuanto el yo o la autoridad ejercen esta domesticación por medio de la ley, transforman los cuerpos de los sometidos en seres humillados, sojuzgados, abandonados y despreciados.

Al águila la manda Zeus. Zeus es el poder expresado en su divinización. El águila tortura al Prometeo, pero Zeus la manda hacerlo. El Prometeo de Marx sabe que es el sistema de poder, que en cuanto sistema manda al águila. En la siguiente cita, que aparece en un lugar clave del primer tomo de *El capital*, este mismo Zeus es cuestionado y se llama ahora la "reina de los mares": "Y frente a la vieja reina de los mares se alza, amenazadora y cada día más temible, la joven república gigantesca: 'Un duro destino atormenta a los romanos, la maldición por el crimen del asesinato del hermano.' (Horacio)".[6]

Hay dos referencias al tiempo de los romanos. La primera es la referencia a la reina de los mares. En la antigüedad Roma lleva el nombre de reina de los mares. En el tiempo de Marx es el imperio británico el que ha asumido este nombre. La diferencia es obvia. Roma como reina de los mares era reina del mar mediterráneo y nada más. Inglaterra como reina de los mares es reina –o pretende serlo– de todos los mares de la tierra. Es reina universal en relación a una Roma, que era reina local, inclusive provincial.

La otra referencia a Roma está en la cita de Horacio, que Marx presenta. Esta cita revela algo, que vale para todas las referencias a la antigüedad griega y romana desde el Renacimiento. Implica una reevaluación fundamental. Horacio no dice lo que Marx le imputa; no lo dice, a pesar de que lo dice. La cita de Horacio es parte de un poema largo. En el contexto de este poema, el duro destino de los romanos por el asesinato del hermano se refiere directamente a las guerras civiles que perturbaron a Roma desde la rebelión de Catilina hasta la asunción del imperio por el emperador Augusto. Es un período de guerras civiles intestinas. Hermanos son los romanos entre sí, los pueblos sojuzgados no aparecen en Horacio como hermanos y su asesinato no es visto como asesinato del hermano.

6 "Acerba fata Romanos agunt, /Scelusque fraternae necis" (Karl Marx, *El capital*, tomo I. México: FCE, 1966, p. 606).

Marx interpreta la cita fuera de este contexto y le da un significado diferente. El asesinato del hermano está ahora en el asesinato de los subyugados del imperio. Las guerras civiles no son más que consecuencia. Este asesinato subvierte al propio imperio, que para el Prometeo de Marx ahora es el imperio británico como hoy para nosotros sería el imperio de EE.UU., que es la nueva reina de los mares. El asesinato del hermano, sobre el cual descansa, no mata solamente a estos hermanos. Se dirige en contra del imperio mismo y lo condena y lo destruye desde adentro. El asesinato del hermano desemboca en el suicidio del asesino.

En forma indirecta es claro, que Marx interpreta a Horacio desde otro asesinato del hermano, que es el asesinato de Abel por Caín. Supongo que Marx sabe eso. Sin embargo, se lo imputa a Horacio para evitar que su argumento como argumento universal sea restringido a una tradición religiosa determinada. El ropaje romano le permite eso.

El Zeus que desde el Olimpo del imperio manda el águila para torturar al Prometeo, prepara su propia muerte. En el mito griego de Prometeo Zeus sabe que su régimen está amenazado por su destitución. Prometeo sabe el secreto, pero no lo suelta. Ahora, el Prometeo de Marx suelta el secreto. A Zeus lo van a derribar las consecuencias de la acción torturadora y asesina del águila que el mismo Zeus le mandó a Prometeo para torturarlo.

Los falsos dioses, sobre los cuales Prometeo da su sentencia, encuentran su derrota porque el asesinato que cometen resulta en su propio suicidio.

Claro, el Prometeo de Marx, que estoy presentando, es una reconstrucción a partir de elementos, que Marx da como un esbozo. Sin embargo, estoy convencido que resume adecuadamente lo que Marx percibe como su Prometeo.

El sistema del mercado sacralizado

El sistema, sin embargo, se presenta a sí mismo como un hecho social muy escueto. Pero aunque lo haga, se presenta con un velo sagrado. Marx critica este hecho en Hegel en su Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel de 1844. Pero ciertamente no se trata solamente de criticar y enfocar críticamente el sistema de Hegel. El sistema actual se presenta igual que un sobremundo sagrado que se impone a las voluntades humanas y tiene el derecho de hacerlo. Se lo puede demostrar también en Luhmann, para el cual el sujeto está fuera y por tanto expulsado del sistema. Sin embargo, quiero hacerlo con Hayek, a pesar de que la cita resulta un poco larga. Es interesante por el tipo de sacralización que usa:

> No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El termino "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serian capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (Jn. 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese *animismo*

> que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control (Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unbióm Editorial, 1990. pp. 125-126 [*The fatal conceit: The Error of Socialism*, en: *The collected Works of Friedrich August Hayek*, Vol. I, Chicago University Press, 1988]).

El sistema, del cual Hayek habla, es el sistema del mercado. Según Hayek es trascendente en relación a toda actuación humana. Como tal exige sometimiento irrestricto. Este sometimiento Hayek lo explica por ciertas citas bíblicas, citas predilectas de la ortodoxia cristiana. El uso de estas citas es llamativo. Sacralizan el sistema, sin duda, pero Hayek insiste en que esta sacralización no la entiende en el sentido religioso. Se trata realmente de una referencia de ilustración y metafórica, aunque sirve para sacralizar el mecanismo del mercado. De esta manera Hayek se distancia de lo que llama el "animismo" religioso, que daría al sistema una existencia sustancial con voluntad propia. Hayek no quiere eso. Quiere el sistema como un sujeto sustitutivo, cuya autoridad incuestionable se deriva del mismo mecanismo del mercado.

Sin embargo, lo transforma en algo legítimo de por sí. Lo hace en términos de la filosofía del "como si" de Vaihinger. Lo que Hayek tanto aprecia, es una divinidad "como si" lo fuera aunque no lo es. Es un tipo de argumentación postrenacentista, que es necesaria para afirmar un universalismo del sistema independientemente de cualquier fe religiosa que pudiera haber. No quiere un Dios omnisciente, pero sí un mecanismo de regulación, que es "como si" fuera omnisciente. También lo llama un milagro, pero otra vez en el sentido de que es "como si" fuera un milagro.

En términos seculares, Hayek describe este mercado como un mecanismo como sí fuera omnisciente:

> Mostrar, que en este sentido las acciones espontáneas de los individuos bajo condiciones, que podemos describir (el mercado FJH), llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, *como si* hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema, que a veces se ha denominado metafóricamente "*razón colectiva*" (Friedrich A. Hayek, *Individulismus und wirtschaftliche Ordnung* [Individualismo y orden económico]. Zürich, 1952, pp. 75-76). (Cursivas nuestras.)

En los términos de Hayek la referencia al "plan único" es la referencia a un plan, que solamente un ser omnisciente puede hacer. De eso sigue, que según Hayek el mercado asegura resultados "como si" estuviera conducido por un ser omnisciente.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan la responsabilidad. Todo lo demás sería *hybrix* y rebeldía. Es el resultado al cual Agustín también había llegado y que comenté: divinización por participación y no por rebeldía o crítica. Llega al mismo resultado aunque sin el "animismo" de Agustín. Hayek lo dice con estas palabras:

> [...] por un lado el individualismo que es humilde en su esencia, quien trata de entender las reglas, según las cuales los esfuerzos de cada uno han colaborado para hacer surgir nuestra civilización y que espera poder sobre la base de esta compresión crear las condiciones favorables para un desarrollo posterior, y por el otro lado la hibris del colectivismo, quien quiere dirigir concientemente todos los esfuerzos de la sociedad (Friedrich A. von Hayek, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*. Ein Fragment. Salzburg, 1979, p. 126).

A este tipo de sistema capitalista, Marx responde en términos teóricos igualmente escuetos. Analiza el sistema a partir del trabajo humano y lo construye como un circuito.

El productor-trabajador, al desarrollar la división social del trabajo, promueve el mercado, pero de una manera indirecta y no-intencional.

> En su perplejidad, nuestros poseedores de mercancías piensan como Fausto: en principio, era la acción. Por eso se lanzan a obrar antes de pensar. Las leyes de la naturaleza propia de las mercancías se cumplen a través del instinto natural de sus poseedores.[7]

Este mercado se desarrolla como sistema de mercancía, dinero y capital y adquiere el poder sobre los propios productores, que llegan a ser dependientes de él. Al transformarse el sistema en capitalista, transforma al productor en trabajador dependiente frente a los medios de producción, que lo dominan como propiedad. Todo eso ocurre en forma de un desarrollo de la racionalidad formal y de una legalidad basada en la contractualidad. El propietario ahora adquiere un poder arbitrario, sin romper los marcos de la legalidad formal. Se siente libre. Sin embargo, el productor es transformado en un ser "un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Pero no solamente el productor es transformado en objeto explotado, la propia naturaleza externa, sobre la cual gira el trabajo humano, es igualmente transformada. Resulta un sistema, sobre el cual Marx puede decir: Este efecto también ocurre, por tanto, como efecto indirecto, que a veces incluso es no-intencional.

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".[8]

Se trata de un asesinato que resulta en un suicidio.

Este circuito da entonces una doble vuelta. Produce el sistema del mercado como su efecto indirecto, porque es la

[7] Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 50.

[8] Karl Marx, *Ibidem*, pp. 423-424. He corregido la traducción según el texto original.

forma dentro de la cual el desarrollo de las fuerzas productivas se hace posible y coordinable en la división social del trabajo. Sin embargo, el sistema resultante se transforma en el dominador, que transforma al productor-trabajador, del cual todo partió, en un ser explotado y despreciado. Lo hace igualmente de una manera indirecta y, por tanto, inevitable en el grado en el cual este sistema se puede totalizar como sistema del mercado total, algo que hoy la estrategia de globalización promueve de nuevo.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas del mito de Prometeo. Al apropiarse del fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, Empujando hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, que se transforma en un poder, que lo transforma a él en este ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema como poder divino –su Zeus–. La entidad transcendente, de la cual Hayek está fantaseando en la cita de arriba, es nada más que este Zeus, el falso dios del sistema. Al someterse el productor a este Zeus, el águila que lo tortura, es mandado por el dios como castigo por el "robo" del fuego.

La clase dominante se va a interpretar ahora como el Prometeo titánico, para el cual el águila es la "inquietud" la presión, la infelicidad. Es su efecto indirecto derivado de su gigantismo y el castigo que tiene que aceptar, su "stress". Se siente libre al poder explotar y despreciar a los otros, aunque en consecuencia se tiene que explotar y despreciar a sí misma también. Sin embargo, la clase dominada, si se interpreta como Prometeo clavado a la roca, ve en el águila esta fuerza que la explota y desprecia.

Eso es ciertamente el sistema que vivimos. Sin embargo, al divinizarlo, el sistema se fetichiza y la concatenación de efectos indirectos o no-intencionales de la acción se hace invisible. El ser humano parece condenado a sufrirlo y a someterse. Deja de ser sujeto de su propia vida. Marx habla

sobre este proceso de fetichización de la "religión de la cotidianidad" (Alltagsreligion).

Liberarse de este sistema, implica una crítica de la religión. Es la crítica de los dioses de esta tierra, en cuanto que no reconocen al sujeto humano como divinidad suprema. Esta libertad implica a la vez la ética del sujeto. No hay libertad sin llegar a controlar y canalizar el circuito para recuperar al productor-trabajador como el centro alrededor del cual tiene que girar.

La ética del sujeto tiene aquí un significado específico. La hoy dominante ética del individuo tiene como su principio axial aquello de: "yo vivo, si te derroto a ti". Es la ética de la competencia. Se presenta igualmente como ética de la eficiencia. Tiene los valores de la ética formal o puede tenerlos, pero no admite valores que limiten la competencia o la eficiencia. La libertad es la libertad de derrotar al otro y nadie tiene el derecho de limitarla. La ética del sujeto rompe este ensimismamiento del individuo y su ética. Parte de: "yo vivo, si tu vives". Por eso su concepto de libertad es una libertad que nace del respeto hacía esta relación. Eso revela, que la libertad reducida a la libertad del individuo es libertad ilusoria, porque destruye el condicionamiento mutuo de la vida de los seres humanos y con eso las propias condiciones de posibilidad de la vida humana. Por eso la ética del sujeto por eso sostiene que el: asesinato es suicidio como punto de partida de toda ética racional. En este sentido se hace sujeto al ser humano rompiendo el caparazón del individuo para abrirse al reconocimiento de la relación con el otro como garantía mutua de sus condiciones de posibilidad de vivir. Este sujeto es corporal y necesitado y necesariamente tiene esta dimensión, mientras para la ética del individuo lo corporal no es más que un accidente que no va más allá de simples preferencias sicológicas. Por eso este sujeto no se debe confundir con el sujeto cartesiano, del cual se difiere radicalmente.

En lo siguiente siempre entendemos ética del sujeto en este sentido.

La ley como la cárcel del cuerpo

Resulta que el Prometeo de Marx es único y tiene el carácter de una respuesta a todos los otros Prometeos que han surgido desde el Renacimiento.

Hay algo, que nos puede servir como una clave para entender este Prometeo de Marx. Se basa en la inversión de una conceptualización platónica. En esta tradición aparece la afirmación: el cuerpo es la cárcel del alma. El alma se siente desterrada y el cuerpo es el lugar del destierro. El mismo Cícero entiende, como vimos, el águila de Prometeo como el cuerpo que tortura el alma. En Marx aparece la inversión: la ley –y la ley para Marx es la ley del valor– es la cárcel del cuerpo. Prometeo está clavado en la roca por la ley y el águila, por tanto, es el torturador elegido por la ley. La ley resulta una jaula y la no puede haber liberación sino frente a la ley.

Se nota, que esta clave del Prometeo de Marx no es griega. Está precisamente en los orígenes del sujeto cristiano, aunque todavía conserva su envoltura religiosa. No se puede entender el sujeto que presenta San Pablo y la propia promesa de la resurrección del cuerpo sino a partir de esta inversión. Liberación significa liberar al cuerpo frente a la ley, aunque posteriormente la ortodoxia cristiana lo va a invertir de nuevo en contra del cuerpo. Eso inclusive con muchas ambivalencias en los propios textos de San Pablo. En San Pablo la inversión aparece por ejemplo en sus siguientes palabras: "Y no sólo el universo, sino nosotros mismos. aunque se nos dio el Espíritu como anticipo de lo que tendremos, gemimos interiormente, esperando el día en que Dios adopte y *libere nuestro cuerpo* (Ro. 8: 23). (Cursivas nuestras.)

Liberar al cuerpo (frente a la ley) es de lo que se trata, mientras el pensamiento griego quiere liberarse del cuerpo, lo que la gnosis lleva a su extremo. Desde el Renacimiento es eso, por tanto, un elemento clave del desarrollo de la modernidad. Lo es, aunque en el pensamiento la liberación corporal es sustituida por la liberación ilimitada de la persecución de

intereses materiales, lo que crea en el mercado una nueva cárcel para el cuerpo.

Cuando Marx recupera al sujeto, lo hace frente a esta nueva cárcel del cuerpo que es el sistema del mercado. Pero haciéndolo, universaliza el sujeto humano corporal y necesitado más allá de cualquier envoltura religiosa. Es tan universal como pretende serlo el mercado.

Marx no es el único que concibe el sistema de mercado como una cárcel del cuerpo. Max Weber dice lo mismo cuando habla del capitalismo como de una "jaula de acero". Max Weber no es tan superficial en su apreciación como lo es Hayek y como lo son los neoliberales al celebrar el mercado y el capitalismo como un reino de la libertad.[9] Sin embargo, no llega a la conclusión, a la cual llega Marx, del sujeto humano como esencia suprema del ser humano. Lo evita por su actitud fatalista. Weber no celebra el capitalismo, sino lo considera con un fatalismo sin límites. Por tanto, le resulta una ética fatalista de sometimiento frente a la ética afirmativa del sujeto, que desarrolla Marx. Weber ya se acerca a lo que hoy es la prédica del sistema de mercado entero: no hay alternativa (There is no alternative:TINA. Eso solía decir Magaret Thatcher).

Marx en su tiempo se enfrenta a tales fatalismos citando al Prometeo de Esquilo y sus palabras hacia Hermes, el men-

[9] En Uruguay la cárcel principal en la cual se torturaron los presos políticos de la Dictadura de Seguridad Nacional se llamaba La Libertad. En el campo de concentración de Guantánamo los militares de EE.UU. tienen como santo y seña la frase "Honor bound to defend freedom" (El honor está comprometido para defender la libertad). El militar, que vigila dice: "Honor bound" y que quiere entrar, contesta: "to defend freedom". Dicho eso, se abre el portón. (Según *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, Suiza, 28 de septiembre de 2003 p. 22.) Los nazis escribieron sobre la entrada de sus campos de concentración: "Arbeit macht frei" [El trabajo libera]. El lenguaje neoliberal desemboca en el lenguaje del totalitarismo. De esta manera revela lo que es. Esta libertad, de la cual Bush constantemente habla, es efectivamente una cárcel, una "jaula de acero". Eso es cierto en su doble sentido: todas las celdas de Guantánamo son construidas de puro acero.

sajero-sirviente de Zeus, quien lo quiere convencer de someterse a la voluntad de Zeus argumentando sobre la fatalidad de su situación al estar clavado en la roca:

> Con tu servicio servil no quisiera jamás intercambiar esta mi suerte miserable, escucha bien, ¡jamás, jamás! Si, es más bello estar sometido a esta roca, que servir lealmente al padre Zeus como sirviente fiel. (Esquilo, citado por Marx en el prólogo a su tesis doctoral, *op. cit.*, p. 261).

Este Prometeo, tanto el de Esquilo como el de Marx, no se rinde, aunque, fatalmente, no tenga alternativa. Descubre la dignidad más allá del cálculo del éxito. Pero por eso encuentra la salida en caso que la haya. Weber, en cambio, se hace el mensajero-sirviente de Zeus y a esta sumisión la llama inclusive "ética de la responsabilidad". Es la irresponsabilidad pura. Ni la muerte es aceptable por la razón de que sea una fatalidad sin salida. Los mensajeros-sirvientes de Zeus piden la sumisión de un ser humano, al cual declaran "ser para la muerte". Pero el ser humano es un ser para la vida, atravesado por la muerte, que ocurre fatalmente. Pero no es para la muerte ni para el eterno retorno de lo mismo, que es otra expresión del sometimiento a la fatalidad de la muerte.

Esta situación la vemos también en el caso de la muerte de Jesús. Antes de su muerte y sabiendo que no tenía ya escape frente a aquellos decididos a matarlo, según el texto se retiró al monte de los olivos. Allá le sobrevino el miedo que le hizo sudar sangre. Frente a su Dios-padre decía: tu voluntad se cumpla. La ortodoxia cristiana lo interpreta en el sentido de que la voluntad de Dios era que Jesús fuera crucificado. El texto es diferente y eso se ve con más claridad en los diálogos de Jesús con Pilatos en el evangelio de Juan. Es eso: independientemente de que lo maten o no, él sigue su camino. Independiente de que lo maten o no, insiste en su razón frente a la injusticia de su muerte. Independiente de si lo maten o no, sigue fiel a si mismo. Eso, para él, es la voluntad de Dios y esa es su obediencia. Es la obediencia del ser

humano como sujeto, cuyo Dios tiene como su suprema divinidad el ser humano que se asume a sí mismo. En este caso, Jesús está en la posición, en la cual se encuentra el Prometeo de Esquilo y la asume igualmente. Rechaza la salvación por la servidumbre y el sometimiento: Dios se ha hecho hombre. La ortodoxia cristiana se puso del lado de Zeus y habla con la voz del mensajero de Zeus, Hermes. A este paso le siguen las ortodoxias liberales y marxistas igualmente, cuando asumen su sistema respectivo como suprema divinidad.

Sin embargo, esta afirmación del sujeto desemboca en palabras ya citadas de Marx en una ética: "el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Presupone otro juicio: yo soy si tú eres.

Es la ética de la autorrealización del ser humano por la afirmación de su subjetividad. Es la autorrealización subjetiva que en Esquilo no la vamos a encontrar. Ya la encontramos en los orígenes del cristianismo. Sin embargo, aparece ahora en una formulación universal más allá de cualquier fórmula religiosa.

El ser humano es la esencia suprema del ser humano. La raíz del ser humano es el mismo ser humano. Esta esencia no es ni una ley natural ni un *a priori* de valores. Es la afirmación del ser humano como sujeto, pero adquiere su especificidad por la vivencia de las violaciones de la dignidad humana. Adquiere esta exigencia en cuanto que el sujeto humano no se somete a estas violaciones, sino que se enfrenta a ellas. Pero que son violaciones, se descubre y no se sabe *a priori*. Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por lo tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad –aparente o real– como última instancia. Frente a las violaciones específicas entonces desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como derechos humanos, que inclusive se legalizan.

Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de las legalizaciones de los derechos humanos, eran violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones –no son violaciones a consecuencia de una ley violada– sino se descubren como violaciones con anterioridad a cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubren las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es una aprioridad de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es *a priori*, se descubre a posteriori. Una vez descubiertos, son *a priori*. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista *a priori* de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.

Cuando Marx formula esta ética del sujeto corporal, necesitado y vulnerable, habla de un nuevo imperativo categórico. Se trata de una respuesta a la ética de Kant de la crítica de la razón práctica. Efectivamente, la ética de Kant es una ética de la ley y de las normas. El imperativo categórico de Kant define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales. Kant explícitamente pone el cumplimiento de las normas abstractas como una obligación por encima de la vida humana misma: fiat iustitia, pereat mundus. (que haya justicia –en sentido del cumplimiento de las normas formales–, aunque perezca el mundo) Eso es su rigorismo. La autonomía de su ética es una autonomía de leyes y normas, que excluye la autonomía del ser humano. Transforma al ser humano en un servidor de la ley del imperativo categórico. La ética, en cambio, que Marx recupera, es una ética de la autonomía del ser humano como sujeto corporal y necesitado. Pronuncia la soberanía frente a las leyes. No produce su abolición, pero las transforma en soportes de la vida humana del sujeto humano. No tienen ningún valor en sí y si son necesarias lo son como son necesarias las muletas en el caso del lisiado. Tienen que adaptarse para que la

vida del sujeto sea posible y existen nada más que en función de esta vida.

La ética de Kant es una ética estática, la que pronuncia Marx es ética transformación y de cambio: el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el llamado a cambiar toda ley, toda institución en cuanto humillan, sojuzguen, abandonan y desprecian al ser humano. El ser humano como sujeto es el criterio de juicio sobre todas las leyes y todas las instituciones.

En la visión de Kant, este punto de vista es ética heterónoma, externa. Lo es, porque Kant dogmáticamente pone la ley como única instancia de la autonomía ética. Su ley no tiene sujeto humano, sino es sujeto de si misma que dicta externamente en nombre de la no-contradictoriedad de la razón práctica al ser humano lo que es bueno y lo que es malo, si tiene que vivir o morir. Se pasa por encima de la vida humana si su no contradictoriedad lo dicta. Su misma esencia es heterónoma al ser humano viviente. La ética del sujeto hace una sentencia sobre esta exterioridad de la ley formal. Por eso la invierte. La autonomía es de la relación entre seres humanos que relativizan toda ley cuando su cumplimiento humilla, sojuzga, abandona o desprecia al ser humano. Desde este punto de vista, precisamente la ética de Kant es heterónoma. Su autonomía se restringe al hecho de que su heteronomidad no se deriva de posiciones religiosas anteriores. No tiene un Sinaí religioso, pero su razón abstracta transforma la razón misma, de la cual es derivada, en un Sinaí heterónomo universal. Sin embargo, la ética del sujeto es autónoma frente a este Sinaí heterónomo universal.

La ética del sujeto pone efectivamente al ser humano como sujeto en el centro de toda la historia humana y de todas las instituciones y leyes posibles. Lo hace como punto de partida. Por eso desemboca en el discernimiento de las instituciones y leyes a la luz del ser humano humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado. Como tal se pronuncia

como verdad de la historia, una verdad constantemente traicionada en la historia pero como verdad ausente siempre presente. (la afirmación de Jesús –el ser humano como sujeto–: Todo él que es de la verdad, escucha mi voz y la respuesta cínica de Pilatos, ¿qué es la verdad? Juan 18:37-38)

De eso habla Walter Benjamin:

> Es notorio que ha existido, según se dice, un autómata construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba al tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esa mesa era transparente por todos los lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos "materialismo histórico". Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, hoy es pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno (Walter Benjamin, "La obra de arte en la época de reproducibilidad técnica". *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús de Aguirre, Madrid: Taurus, 1973, p. 177; según Eduardo Sabrovsky, *El desánimo. Ensayo sobre la condición contemporánea.* Oviedo: Nobel, 1996, p. 177).

Lo que Benjamin llama materialismo histórico, es esta ética del sujeto.

Esta ética del sujeto es a la vez necesariamente la referencia de cualquier discernimiento de los dioses. Es el criterio que el Prometeo de Marx establece: la sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Desarrollándolo, se transforma en la sentencia en nombre del sujeto humano corporal y necesitado. De la ética del sujeto se deriva este discernimiento de los dioses. La divinidad de Dios gira alrededor de este sujeto –que en cuanto exigencia es siempre un sujeto presente por ausencia por cuya presencia positiva siempre se lucha. En última instancia, este sujeto humano presente por ausencia es Dios. Este discernimiento de los dioses contiene una evidente crítica de la idolatría y de los dioses idolátricos. Estos son los dioses derivados de la vigencia de la ley y de las instituciones por encima de la vida humana.

Kant deriva de su ética postulados de la razón práctica, que afirman la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. La ética del sujeto no afirma estos postulados. Evidentemente, presupone un postulado de libertad: es el postulado de que el ser humano es libre para afirmar su vida frente a las leyes, las instituciones y los ídolos. Siempre es libre y por eso siempre hay alternativas. Pero no necesita afirmar ni la existencia de la inmortalidad ni la existencia de Dios. También los dioses puramente imaginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto que hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo, que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otra tipo de metafísica. Por eso, hay una diferencia sustantiva entre el ateísmo de Marx y el del socialismo soviético. La ortodoxia soviética es metafísica, el ateísmo de Marx no es metafísico, sino humanista. Por eso la opinión de Marx es, que con la afirmación de la ética del sujeto la religión va a morir. Pero eso es simplemente una opinión y no un resultado necesario de su análisis. Una opinión, que, además, es probablemente errónea. Sin embargo, para la ética del sujeto y el consiguiente discernimiento de los dioses es irrelevante.

El juicio sobre la existencia de Dios, que Kant deriva de su razón practica, es una variación de la antigua prueba ontológica de Dios de Anselmo de Canterbury. Por supuesto, se puede hacer algo análogo desde la ética del sujeto. Pero el Dios que resulta es un Dios de la liberación, que libera al cuerpo frente a la ley. Sin embargo, no es relevante para el análisis que esta ética hace. Y siempre mantiene el problema, que el mismo Anselmo destaca: es una prueba para creyentes. El discernimiento de los dioses se mueve en otro nivel. Es análisis de la realidad concreta y perceptible.

Ahora, es llamativo el hecho de que la tradición marxista no ha seguido desarrollando esta ética del sujeto. En el posterior desarrollo del pensamiento de Marx –y sobre todo en sus análisis del fetichismo– sigue presente, pero también sin una elaboración sistemática. La razón la veo en el hecho de que progresivamente el movimiento socialista entendió el socialismo como meta definitiva de la historia y por eso concibió la transición al socialismo como una acción de transformación institucional, para la cual esta ética parecía irrelevante. Por lo tanto la dejó de lado. Pero haciéndolo, construyó un sistema con características centrales parecidas a los sistemas anteriores, cuyo mismo ateísmo metafísico resultó ser un ateísmo idolátrico (también los ateísmos pueden ser idolátricos). El Prometeo de Marx no lo aguantaría y lo condenaría igual que los sistemas anteriores.

Pero este tipo de construcción de metas definitivas de la historia humana colapsó. Ya la filosofía de Nietzsche pronosticó este colapso del propio mito del progreso, en el cual se basan las construcciones de tales metas. La misma imaginación soviética del tránsito al socialismo no era más que parte de este espacio abierto por el mito del progreso. Resultó, que la historia no tiene metas definitivas intrahistóricas, pero sí tiene caminos. Hay caminos de liberación, pero los logros no se miden por una meta futura a alcanzar, sino por el logro en cada momento presente en esta historia.

Este cambio en relación a las metas definitivas proyectadas sobre un futuro infinitamente largo parte de un cambio en la relación con las macroinstituciones Estado y mercado. En la perspectiva proyectada se proyecta la desaparición (o minimización) de ellas y la meta es una convivencia más allá de estas instituciones. Eso aparece en la utopía soviética del comunismo y su abolición del Estado y del mercado con más claridad. La experiencia soviética obligó a un cambio: estas macroinstituciones resultan ser un límite infranqueable para toda acción humana. No son producto intencional de la acción humana, sino producto indirecto y muchas veces no-intencional de esta acción y se imponen aunque los actores hagan todo para evitarlo. Aparecen ahora como consecuencia de la propia condición humana, es decir de la contingencia del mundo y de la presencia de la muerte en ella. Todo es contingente, pero la contingencia no lo es. Resulta que para el futuro de la humanidad estas instituciones son marco de cualquier acción social.

Sin embargo, por eso no son estáticas o invariables. Son marco de variabilidad de la acción humana. En la acción pueden ser variadas y controladas, pero no pueden ser abolidas o superadas. Con eso cambia toda relación con la utopía. Tiene que partir ahora de lo presente para cambiar situaciones presentes. Tiene que hacerlo con una dimensión y anticipación en el tiempo que siempre es limitada y cambiable, guiada por la vida humana y sus condiciones de posibilidad.

Con eso aparece otra dimensión de este cambio, que constituye hoy una de las bases de la estrategia de globalización. Se toma este límite infranqueable de la existencia de estas macroinstituciones como razón para la imposición de estas instituciones sin respetar ningún marco de variabilidad. Aparece la salvación por la totalización de estas instituciones, sea la totalización a partir del Estado en el pasado y hoy la totalización a partir del mercado, que desemboca en una totalización del Estado como su condición de posibilidad. Con eso desaparece la política –es el: no hay alternativas– y

aparece el dominio absoluto de las burocracias privadas de las grandes corporaciones empresariales. En esta totalización se mantiene la infinitud como proceso infinito en el tiempo, pero es ahora una infinitud vacía y sin sentido. El progreso infinito en el tiempo sigue dominando, pero deja de ser progreso por el hecho de que no va a ninguna parte. Es el tiempo del nihilismo. Es el titanismo que sigue después del hundimiento del Titanic.

En esta situación la crítica de la religión de Marx necesariamente cambia en su significado. Marx percibe la muerte de la religión en un ambiente de un mito de progreso plenamente vigente: no hay límites de lo posible. Lo comparte con toda la modernidad de su tiempo. Sin embargo, el colapso de este mito integral hace ver algo, que esta modernidad no puede ver. Es la condición humana, más allá de la cual ningún proyecto humano puede aspirar de manera realista. El ser humano resulta ser un ser infinito, pero atravesado por la finitud, por tanto de la muerte. La perfección deja de ser la realización perfecta de una meta total, sino se transforma en una realización de relaciones humanas humanizadas en el interior de los límites de posibilidad dados por la condición humana.

Con eso no desaparece necesariamente la referencia a un más allá de la condición humana, pero su afirmación se vuelve a transformar en un acto religioso. No es necesario, que eso ocurra. Pero ahora se vuelve posible el retorno de dimensiones religiosas que estaban ocultas por el mito del progreso. De la imagen del ser humano como un ser infinito atravesado por la finitud, puede ahora aparecer la imagen de Dios como el ser que habla desde este más allá de la condición humana, y que ejerce una atracción desde allí. Es un Dios cómplice de la liberación humana, que vive en connivencia con ella. Es el Dios de la redención humana.

Por supuesto, también vuelven con fuerza los poderes monstruosos de la religión, que ahora se presentan en los diversos fundamentalismos, empezando por el fundamenta-

lismo cristiano, como se ha impuesto en EE.UU. En EE.UU. se ha unido con la estrategia de globalización, que en buena parte vive de los mitos de este Dios de la dominación y de la explotación.

El retorno de la ética del sujeto hoy

Cuando eso se hace consciente, vuelve a aparecer la ética del sujeto. Ahora ella pronuncia el criterio más allá de cualquier meta futura y definitiva. Como lo canta un cantor brasilero: el amor es eterno todo el tiempo que dura. Este más allá está ahora en el presente, en cada momento que vuelve sobre si mismo. Vuelve a aparecer desde un lugar poco sospechado: desde la teología de la liberación y la filosofía de la liberación latinoamericanas. En estas corrientes esta ética es más sistemáticamente elaborada que en Marx, aunque el parecido con ella y la presentación de esta ética por Marx es llamativo. Pero eso no se explica por alguna dependencia de Marx, sino por el hecho de que en ambos casos está presente la raíz cristiana de la misma. Igual que en Marx, también en estas corrientes latinoamericanas la ética del sujeto es elaborada en términos de una ética autónoma. En la teología de la liberación Gustavo Gutiérrez expresa muy directamente este hecho. Habla de la teología como un acto segundo a partir de una praxis interpretada en términos de una ética del sujeto. Enrique Dussel hizo de esta necesidad de la autonomía de una ética de liberación uno de los centros de su argumentación.[10]

Dostoyevski dice: si no hay Dios, todo es posible. Eso es evidentemente falso. El mayor crimen de nuestra historia

[10] Ver especialmente Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. Precisamente Dussel insiste en el carácter autónomo de esta ética expresada como ética de la liberación. En todas mis reflexiones presentes y debo mucho a las discusiones largas y frecuentes con Enrique Dussel.

–la "solución final" del nazismo en Alemania– fue cometido en nombre de Dios, del "Omnipotente", de la "Providencia". Abundan los crímenes en nombre de Dios. Pero la inversión de esta afirmación tampoco acierta: si hay Dios, todo es posible. Sin embargo, hay una sentencia, que puede esclarecer el problema: si se acepta el suicidio, todo es posible. En el sentido que tiene, viene de Camus y está implícita en toda su obra. Está también muy cerca de las reflexiones de Wittgenstein[11] sobre el suicidio y corresponde igualmente a las reflexiones citadas de Marx. Pero corresponde especialmente a la teología de Karl Barth. La ética del sujeto surge al renunciar al suicidio. Al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones hay que canalizarlas en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos, que permiten el suicidio o empujan hacia él. Son hoy los dioses en nombre de los cuales se empuja la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy igualmente, trátese de los fundamentalismos cristianos o de los otros. En el plano religioso explícito reproducen –y expresamente el fundamentalismo apocalíptico– en su plano respectivo el gran suicidio colectivo que está en curso con

[11] "Si el suicidio está permitido, todo está entonces permitido. Si algo no está permitido, entonces el suicidio no está permitido. Lo cual arroja una luz sobre la esencia de la ética. Porque el suicidio es, por así decirlo, el pecado elemental" (Ludwig Wittgenstein, *Diario*, 10 de enero de 1917). Evidentemente, hay que matizar eso mucho más. Pero indica un norte.

Hoy, en EE.UU., el fundamentalismo cristiano expresa en términos míticos la disposición al suicidio colectivo de la humanidad. Está disfrazado por el "Cristo viene". Por eso, expresa, que todo está permitido. Se comete el pecado, lo que Wittgenstein llama el pecado elemental.

la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero.[12]

Una vez desarrollada la ética del sujeto como ética autónoma, esta puede desarrollar una función de unión entre las religiones. Todas las religiones y todas las culturas tienen raíces en las cuales está presente la ética del sujeto. Hay que descubrirla y elaborarla. Pero al ser esta ética una ética autónoma, su desarrollo en el interior de cada cultura no presupone la aceptación de ninguna otra religión para descubrirla. A la luz de esta ética, no hace falta convertir al otro a la religión propia ni, dado el caso, al ateísmo propio o al revés. Sin embargo, si alguien se quiere convertir, que lo haga. Aparece una nueva ecumene, en la cual hay una base común que a la vez tiene su presencia específica en cada una de sus corrientes. No se trata de convertir a otros, sino de despertar como sujeto desde la cultura en la cual uno está. Por esta razón, esta ecumene no desarrolla fundamentalismos. Pero la razón está precisamente en el hecho de que la ética que los une es una ética autónoma más allá de cualquier envoltura religiosa. Sin embargo, según las culturas, puede asumir las más variadas envolturas religiosas y las asume. Pero con eso no desaparece cualquier conflicto. Sin embargo, es ahora un conflicto por las idolatrías insertadas en cualquier tradición cultural también. Pero son idolatrías que se determinan por criterios de la propia ética autónoma del sujeto. Por tanto, no se determinan por criterios religiosos. Eso vale en general: el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma. Por estar sus elementos en todas las culturas, puede ser intercultural. Se trata de una ética humana que no es propiedad de nadie en especial.

Aparece una teología del *etsi deus non daretur* (como si Dios no existiera). La ciencia moderna empezó con este *etsi deus non daretur*. Lo pronunció primero un pensador escolástico

[12] Sobre el fundamentalismo ver: Juan José Tamayo, *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*. Madrid: Trotta, 2004.

–Alberto el Grande– cuyo discípulo era Tomás de Aquino. Empezó por las ciencias naturales, para desembocar al fin en el propio análisis teológico. No se trata de una simple ciencia de la religión con su falsa objetividad, que solamente compara una religión con la otra en función de las imágenes religiosas que presentes. Se trata efectivamente de una manera de hacer teología. "Si hay un Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante" (Traducción nuestra.)(Anatotij Lunacharski, *Religione e Socialismo.* Ed. Guaraldi, Firenze, 1973, p. 87).

Lunarcharski fué ministro de cultura durante el gobierno de Lenin en la Unión Soviética. Eso es teología del: *etsi deus non daretur* y ella plantea un discernimiento de los dioses. En su raíz lleva a un discernimiento desde una ética del sujeto. Se trata de un discernimiento de los dioses, que se hace más allá del juicio sobre si Dios existe o no.

Pero hay ejemplos contrarios. Hayek, el gurú neoliberal, hace una reflexión del mismo tipo y llega a un resultado al opuesto:

> Nunca supe el significado de la palabra Dios. Creo que es de suma importancia en la conservación de las leyes. Pero, insisto, como no sé el significado de la palabra Dios, no le puedo decir ni que creo ni que no creo en su existencia. [...] Pero también todos debemos admitir, simultáneamente, que ninguno de nosotros está en la posesión de toda la verdad. De "toda" la verdad, dije. Y si usted me quiere definir a Dios como la verdad, en este caso estoy dispuesto a usar la palabra Dios. Es más: siempre que usted no pretenda poseer toda la verdad, yo estaría dispuesto a trabajar al lado suyo buscando a Dios a través de la verdad (Friedrich A. von Hayek, "Entrevista", *Mercurio*, 19 de abril de 1981).

Hayek parte de la ética de la ley, que en Hayek es ética de la ley del valor y del mercado. En su perfección, la ley del valor –como lo expresa la economía neoclásica con su modelo de competencia perfecta– implica el conoicimiento perfecto de parte de todos los participantes en el mercado.

Por eso, un Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek puede ser un Dios de la verdad, entendiendo por verdad el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto Dios. Dios hasta sabe el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por lo tanto, aquí inician los evangelios de la prosperidad.

Si ahora queremos discernir entre ambos dioses –entre la imaginación de Dios de parte de Lunarcharski y de Hayek– no nos sirve ninguna tesis metafísica y ontológica referente a la existencia de Dios. Ambos piensan a partir de éticas autónomas, aunque sean contrarias: ética del sujeto y ética de la ley. Además, piensan en términos condicionales. A partir de sus éticas disciernen los dioses. Depende ahora de nuestro juicio sobre estas éticas a determinar, cual de estos dioses es un ídolo y cual no. Pero este juicio no es religioso.

Por lo tanto, este conflicto por la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento. No es un conflicto religioso, pero tiene una dimensión religiosa.

Cuando empezaba a trabajar en esta ética del sujeto, la consideraba una ética de trasfondo judío-cristiana. Con el tiempo me di cuenta, hasta qué grado está presente en el pensamiento de Marx. Posteriormente la presenté a un grupo de africanos. Me contestaron: pero eso es africano. Entonces la discutí con grupos de indígenas que llegan a nuestros cursos en el DEI. La respuesta era: pero eso es nuestra tradición indígena. Después busqué en la literatura de otras religiones y la descubrí tanto en pensadores islámicos como en pensamientos budistas e hindúes. No me quedaba ninguna duda de que se trata de algo presente en todas las culturas, a veces tapado, a veces traicionado y a veces también defendido. Lo nuevo no es esta ética, sino su elaboración como ética

autónoma y universal, que como tal puede expresar la verdad de todas estas corrientes sin ser propiedad de ninguna.

La teología de la liberación parte con este método y lo sigue desarrollando. Tiene antecesores importantes en la teología anterior. Son especialmente Karl Barth[13] y Dietrich Bonhoeffer[14]. Por supuesto, introduce en sus análisis siempre el análisis bajo el supuesto del *etsi deus daretur*.

Una ecumene parecida no aparece desde el lado de los ídolos y de los dioses del sometimiento. Son dioses de la dominación, que transforman conflictos seculares o de liberación en conflictos religiosos. El dios de uno lucha en contra del dios del otro. Aunque todos crean en Dios, eso no los une, sino los divide en una lucha total. Vuelven las guerras de religiones. El actual gobierno de Bush defiende su dominio en nombre de un dios de este tipo. Es el dios de EE.UU., ciudadano de honor de aquél país, que llama a la guerra por una libertad, que es pretendidamente el regalo de este dios al mundo, siendo EE.UU. su portaestandarte. De esta manera aparecen los fundamentalismos, que de una manera parecida ejercen también influencias en el Islam. No aparece ninguna posibilidad de constituir una ecumene.

Quiero terminar con unas palabras de Ernst Bloch, que percibe la posibilidad de esta nueva ecumene, aunque todavía limitada a una ecumene entre marxismo y cristianismo:

> Marx dice: "Ser radical significa tomar las cosas desde su raíz. Pero la raíz de todas las cosas (es decir de las cosas sociales) es el hombre". La primera carta de Juan (3:2) en

[13] Sobre Karl Barth y la teología de liberación ver el análisis excelente de Sabine Plontz, *Die herrenlosen Gewalten. Eine Relektüre Larl Barths in befreiungstheologischer Perspektive* [Los poderes sin amos. Una relectura de Karl Barth desde la perspectiva de la teología de la liberación]. Grünewald, Mainz, 1995.

[14] Ver también Franz J. Hinkelammert, "La crítica de la religión en nombre del cristianismo: Dietrich Bonhoeffer". En: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo.* San José, Costa Rica: DEI, 1990.

> cambio, invita a interpretar la raíz hombre no como la causa de algo sino como el destino para algo: "y todavía no apareció lo que seremos. Pero sabemos que cuando aparezca seremos igual a él; porque lo vamos a ver como es. Y es que tiene tal esperanza en él se purifica como él es purificado". El 'El' con cuya identidad el hombre en su futuro será igual, se refiere sin embargo en este lugar al llamado Padre en el Cielo, pero de hecho se refiere a partir de su igualdad esencial al Hijo del Hombre —como nuestra radicalización, identificación que sólo aparecería al final de la historia—. Si se hubieran leído estos dos textos o si se los relacionara, entonces caería una luz a la vez detective y utópica también sobre el problema real de la alienación y sobre su posible superación. Eso significa de manera cristiana: lo que se había pensado bajo el nombre de Dios habría llegado a ser hombre por fin y significa filosóficamente después y detrás de toda fenomenología hegeliana: la sustancia sería a la vez sujeto (Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*. Frankfurt an Main, 1968, p. 351).

Y Bloch añade: "El encuentro mencionado es curioso, pero ¿por qué no?"

Capítulo 1
CRÍTICA DE LA RAZÓN MÍTICA. EL LABERINTO DE LA MODERNIDAD: LA POLARIZACIÓN FUNDAMENTAL EN EL CRISTIANISMO

I. Mito y razón instrumental

Los mitos elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin.

Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas para la vida. Aparecen también mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales, que celebran la muerte para la vida.

Sin embargo, la misma racionalidad instrumental parte de los juicios vida/muerte. Pero crea su ambiente propio, que abstrae de estos juicios. Frente a este ambiente de abstracción, constantemente vuelven los pensamientos míticos como marcos categoriales, en el marco de los cuales es juzgada la racionalidad instrumental. Sin estos juicios vida/

muerte, la racionalidad instrumental pierde su orientación y se transforma en racionalidad destructiva (la irracionalidad de lo racionalizado). Pero este juicio contiene también apologías míticas de la racionalidad instrumental (como la mano invisible del mercado).

La muerte es lo más seguro, lo más inseguro, en cambio, es la hora de la muerte.

Esta inseguridad es la contingencia. El pensamiento instrumental abstrae de ella. La paradoja de la mariposa. Presupone una cadena de causalidades infinita, es decir, sin fin. Pero es, al ser infinita, no conocible. Para sostener la cadena de causalidades, hay que suponer un ser omnisciente (el diablillo de Laplace). Pero eso no es un supuesto inmanente, sino trascendente. Entonces la tesis se contradice (performativamente). Para sostener la cadena como inmanente, se necesita una referencia trascendente. (o trascendental). Es necesaria para abstraer de la muerte, y de la vida también. Se expresa en el tiempo lineal infinito del reloj, que elimina el tiempo de la vida, que es finita.

Excurso: La crítica de la razón mítica. La constitución de la realidad por el criterio de vida y muerte

Hay que hablar del espacio mítico. Aparece y el pensamiento humano se desarrolla en su interior. Este espacio no es creado, sino está dado. No podemos no tenerlo o no ocuparlo. El pensamiento se desarrolla en él. No tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él. Pero tiene un origen.

Este origen es el ser humano mismo, en cuanto se relaciona con el mundo y no puede no relacionarse con el mundo. En esta relación –con los otros, con la naturaleza externa, consigo mismo– el ser humano se enfrenta con la muerte. Es ser vivo enfrentado a la muerte. Toda nuestra

vida es relación vida-muerte. Es una vida amenazada por la muerte, que insiste en su vida superando la muerte y que al fin sucumbe a la muerte. La muerte es la catástrofe de la vida. Eso hace, que el sentido de la vida es siempre una cuestión abierta.

Se trata de dar sentido al hecho de que la vida del ser humano es enfrentada a la muerte –in media vita in morte sumus– y sucumbe al final. ¿Por qué? Si no se pregunta por este por qué, la respuesta es: así es, asúmelo. El no-sentido es entonces el sentido. Es el heroísmo del sinsentido. Reprime la pregunta y hazle una ascesis de esta represión. Es la ascesis de Nietzsche.

La vida no se puede afirmar sino afirmándose a la vez frente a la muerte. Una afirmación de la vida sin esta afirmación frente a la muerte está vacía. Vivimos afirmando nuestra vida frente a la muerte. La vida es afirmación de sí misma frente a la muerte. En el ser humano esta afirmación se hace consciente. Que haya vida es resultado de esta afirmación.

La modernidad: creando mitos en contra del mito

La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece desmitización y desmagización. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación parecen efectuar a través del desarrollo de los mercados esta superación de los mitos y de las magias. Hay la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y la magia.

Hasta el siglo XX la modernidad cree haber dejado atrás el pensamiento mítico. El Nazismo apareció con la tesis del redescubrimiento del mito y se anunció a sí mismo como el "mito del siglo XX" (el libro de Rosenberg). Parecía una

vuelta del mito después de su superación por la iluminación del siglo XVIII.[15]

Sin embargo, la modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. Igualmente produce una nueva magización del mundo. Por eso, la pregunta no es por una sociedad moderna sin mitos frente a otras sociedades que piensan en términos míticos. Es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?

El gran mito, que sustenta la modernidad hasta hoy –unque ya se esté quebrando– es el mito del progreso. Surge con la modernidad y le da su alma: su alma mítica. El progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa. Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado.

En su proceso de desarrollo produce la nueva magización del mundo, analizada la primera vez en la teoría del fetichismo de Marx. La mercancía recibe un alma mágica. Es ofrecida como la presencia de la perfección, que el progreso promete. La propaganda Hyundai: "Lo perfecto es posible". Se compra lo perfecto, aunque al usarlo se descubre, que la promesa de la perfección no se cumple.

Dos especialistas –entusiastas– del *marketing* muestran muy bien, que esta magización del mundo tiene método: "El mundo del *marketing* y de la propaganda comercial, por tanto, no es el mundo de los fines, de las necesidades y de las facturas, sino el mundo de la magia, del totemismo y del fetichismo." Por tanto hablan del culto del *marketing* (Kultmarketing): "El capitalismo logra, levantar las mercancías como nuestros dioses".[16] Y este dios del mercado es el dios verdadero. Los

[15] Eso es asumido hasta por los críticos del nazismo, ver Ernst Cassirer, *El mito del Estado*. México: FCE, 1968.

[16] El texto original es el siguiente: "Die Welt des Marketing und der Werbung ist also nicht die Welt der Zwecke, Bedürfnisse und Rechnungen, sondern die Welt der Magie, des Totemismus und

autores declaran eso como el fin de la historia, más allá de la cual no puede haber nada nuevo.

Goya: "El sueño de la razón produce monstruos". Traduciendo a un castellano unívoco: "La razón, al soñar, produce monstruos". Lo que produce la ciencia empírica al soñar, es este mito del progreso, en cuyo desarrollo se magiza el mundo. Desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Este mito es inseparable de las ciencias empíricas, aunque sea criticable y, eventualmente, controlable.

Pero la crítica no se puede hacer en nombre de las ciencias empíricas. Como producen este mundo mítico y mágico, nunca le pueden contradecir. Tienen cabeza de Jano: una de sus caras es la razón instrumental, la otra es el mito de esta razón.

La crítica no se puede hacer si no se introduce el criterio de vida-muerte. El mundo de esta razón instrumental y de sus mitificaciones no es sostenible. En su consecuencia destruye la vida humana. Por eso se transforma en un monstruo.

Pues bien, esta conexión entre razón instrumental y mundo mítico correspondiente se puede ejemplificar (considerando que también los ejemplos están casi siempre cojos)

Si preguntamos, cuanto demora el viaje en auto a Puerto Limón, la respuesta es "Dos horas". El lenguaje tico añade "si Dios quiere" o "Dios mediante". No hace falta, que la expresión sea religiosa. Puede ser "con suerte" o "normalmente". Efectivamente, no sabemos cuanto vamos a demorar. La respuesta de "Dos horas" abstrae de todo malo que pueda ocurrir. Podemos tener un accidente, un infarto, un terremoto, una obstrucción del camino por una lluvia repentina, un asalto etc. No lo sabemos. Pero la respuesta es exacta: "Dos horas". Esto puede ser, si abstraemos de estas posibilidades. Sintéticamente hablando, abstraemos de la muerte.

Fetischismus." (Norbert Bolz y David Bosshart, *Kult-Marketing. Die neuen Götter des Marktes*. Düsseldorf: Econ, 1995, p. 220). "Dem Kapitalismus gelingt es, die Waren zu unseren Göttern zu erheben." (*Ibidem*, p. 248). Der Warengott ist der wahre Gott!

Sin esta abstracción, la expresión es falsa, porque uno no puede saber si va a llegar o demorar días o semanas.

Toda expresión exacta en el tiempo presupone esta abstracción. Sin ella no podemos decir nada que tenga validez objetiva. Pero con ella no sabemos lo elemental y lo decisivo: si llegamos o no. Lo sabemos, aunque hayamos abstraído de la muerte al decir, que el camino es de 2 horas. Aparece otra dimensión. Los amigos te desean buena suerte para el camino, llaman al cuidado. Algunos viajeros llevan un talismán, otros visitan en el camino una Virgen y le prenden una vela. Nunca se sabe. Se abre todo un espacio mágico y mítico, aunque en forma completamente cotidiana. Es la expresión exacta que abre este espacio como espacio aparte. Desde el punto de vista de la expresión cuantitativa exacta se trata de externalidad, que no toca la esencia de lo que es el camino. Pero desde el punto de vista del sujeto humano, se trata precisamente de la esencia del asunto.

Se trata efectivamente de un procedimiento que está en la raíz de toda razón instrumental. No podemos calcular nada sin hacer esta abstracción de la muerte, porque cada cálculo se refiere al tiempo y el tiempo no es tiempo de reloj sin esta abstracción. Pero el cálculo presupone el tiempo de reloj. Tiempo del reloj y abstracción de la muerte son la misma cosa. Solamente abstrayendo de la muerte podemos pensar un tiempo sin fin.

Toda acción racional en el sentido del cálculo medio-fin tiene esta abstracción como su base. Lo tiene desde el comienzo de la historia humana, pero cuanto más centra la modernidad la racionalidad, más nítidamente aparece esta abstracción, aunque apenas se la menciona (excepto el tico que sigue diciendo "si Dios quiere"; y tiene toda la razón).

La misma tesis de la objetividad del mundo es producto de esta abstracción. Que el muro es duro lo experimentamos cuando chocamos con él. Pero que sea duro aunque no choquemos con él, es una conclusión que abstrae de esta experiencia y le imputa dureza al muro independientemente que

choquemos con él o no. Se trata de una conclusión teórica más allá de la experiencia de la resistencia del muro y del peligro que puede significar. Pero como la dureza del muro es conclusión a partir de experiencias parciales, constantemente aparece la sospecha de que el mundo puede ser un sueño y jamás se puede comprobar teóricamente que no lo sea.

Todo proceder de las ciencias empíricas es marcado por esta abstracción de la muerte, sea ciencia natural o ciencia social. En la teoría económica neoclásica se han sustituido las necesidades humanas por las preferencias en el mercado. Pero el acceso a los bienes es un problema de vida o muerte. Sin embargo, al retirarse el economista a la discusión de preferencias, abstrae de este hecho. Haciéndolo, sus fórmulas funcionan. Si no lo hiciera, toda teoría económica tendría que ser otra. Por lo tanto, declara toda decisión económica, en cuanto contiene esta referencia a vida o muerte, como una externalidad de la economía, cuya discusión es apenas parte de la ciencia.

Pero para la vida humana se trata de lo esencial: desempleo, exclusión de grandes partes de la población y destrucción de la naturaleza que a estos economistas les parecen simples externalidades. Si hablan de ellas, las tratan como fenómenos secundarios, no esenciales. Sin embargo, para la vida humana se trata precisamente de lo esencial.

Claro está, que esta abstracción de la muerte no expulsa la muerte. Toda cuestión de vida-muerte sigue presente, pero es expulsado de la reflexión de las ciencias empíricas. Pero como sigue presente, se expresa ahora fuera de las reflexiones de las ciencias empíricas. Tienen ahora un espacio propio, separado de las ciencias empíricas. En un sentido genérico podemos hablar del espacio mítico. En la modernidad es el espacio de la filosofía, la teología y de las artes incluyendo la poesía. Es espacio de reflexión y de argumentación, que parte ahora nítidamente de la cuestión vida-muerte, aunque no lo explicite abiertamente. Pero cuanto más se desarrollaba la modernidad, más aparece en términos explícitos. Lo hace

desde el movimiento socialista, pero, desde el otro lado, en los movimientos burgueses. Eso es más obvio en los pensamientos desde Nietzsche y Heidegger hasta el postmodernismo actual. Desde este mismo espacio aparecen éticas contestatarias u oportunistas. Aparece inclusive la exigencia de reformular las propias ciencias empíricas para introducirles de nuevo la reflexión vida-muerte.

Pero desde la acción instrumental y sus ciencias empíricas se ocupa también este espacio mítico. El gran ejemplo es precisamente el mito del progreso y la nueva magia de la mercancía, el fetichismo mercantil. Al abstraer de la muerte, esta acción es ciega en relación a los problemas de la muerte. Siéndolo, promueve la muerte, aunque tenga otra apariencia.

Pero la mortalidad y sus consecuencias es la condición humana. Por tanto, precisamente la ciencia empírica es incapaz de respetar la *conditio* humana. Por eso, sus conceptos centrales son imaginaciones más allá de la *conditio* humana. En este sentido son utopías. (se refiere eso a los conceptos de perfección, sin los cuales no se pueden hacer ciencias empíricas: la caída libre, la planicie perfectamente lisa, el movimiento sin fricciones, la competencia perfecta, la planificación perfecta, la institucionalización perfecta etc.) Max Weber los llama tipos ideales y destaca su carácter utópico.

El espacio mítico es el espacio de la reflexión de esta *conditio* humana También los argumentos que justifican la abstracción de la muerte y la negativa al reconocimiento de la *conditio* humana forman parte de este espacio mítico.

En este sentido, el espacio mítico es la otra cara de la acción instrumental. El uno no puede existir sin el otro. En él aparecen las argumentaciones más variadas tanto de afirmación y de reconocimiento de la *conditio* humana como de su negación. Es un espacio, no contiene un argumento único. Pero hace falta discutir, cual puede ser el criterio de verdad sobre estas argumentaciones. Pero en última instancia este criterio de la verdad es práctico: verdad es aquello, con y por la cual se puede vivir.

Así la *conditio* humana es en última instancia la muerte o la mortalidad, y todo lo que se deriva de ella. En especial se deriva la contingencia del mundo.

La ciencia empírica no la puede analizar, sino tiene que suponerla. Ella presupone la causalidad como referencia de todo análisis. Pero ni la muerte ni la contingencia tienen causa en sentido de la causalidad de las ciencias empíricas. Pero dada la contingencia del mundo, tenemos que recurrir a la causalidad. La causalidad se impone por el hecho de que el mundo es contingente. Sin contingencia del mundo no hay causalidad. La causalidad es una muleta necesaria por la contingencia. Al no poder conocer el mundo desde su interior, sustituimos este conocimiento por el supuesto de la causalidad. No podemos derivar el principio de causalidad por ciencia empírica alguna, pero sin él no hay ciencia empírica ni tecnología posible. David Hume la deriva por un método, que él llama "inferencia de la mente" y Kant por los juicios sintéticos *a priori*. Pero se trata de argumentos, que no pertenecen a las ciencias empíricas, sino aparecen del espacio mítico, que es la otra cara de la racionalidad instrumental. La misma causalidad resulta ser un resultado de la contingencia del mundo y ella de la muerte. (ese es el resultado al cual llega David Hume también). Por eso, también la causalidad es conditio humana.

El gran mito del poder

De la contingencia, sin embargo, podemos pasar a la discusión de las instituciones, las reglas y leyes sociales y del ejercicio del poder, que crea sus propios mitos. Siendo contingente el mundo, el orden de la sociedad no puede ser un orden espontáneo. Al tener libertad en un mundo contingente, tiene que crear el orden social.

La contingencia del mundo impone la institucionalización de las relaciones sociales, sin la cual la convivencia no

sería posible. Pero sin esta convivencia la misma vida humana no sería posible.

La contingencia del mundo solicita la institucionalización de las relaciones humanas sociales, en cuanto que el ser humano es un ser que se define a sí mismo en el sentido, de que es soberano frente a los medios que usa y a través de los cuales se define. Se puede decidir sobre el tipo de institucionalización y la relación del ser humano con las instituciones, pero la propia institucionalización es inevitable (si se quiere asegurar la posibilidad de la vida humana).

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes. Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio de poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio de poder hacen una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no se puede no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos.

Sobre esta base se levanta el mito del poder. Es el mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir: hay que dar muerte para que haya vida. El criterio de este dar muerte es el orden. Todos los mitos de poder se pueden resumir en estos términos, aunque cada uno de estos mitos es específicamente diferente de los otros. Pero todos componen el gran circuito sacrificial: dar muerte asegura la vida. Estamos condenados a vivir este circuito sacrificial.

Ahora, estos mitos de poder, que siempre son parte del gran mito que sostiene que dar muerte sirve para afirmar la vida, son específicos en cada momento histórico. Se puede hacer una historia de las transformaciones de estos mitos de

poder, que siempre se mantienen dentro del marco del gran mito.

Pero si queremos entender esta historia, tenemos que partir del mito de poder, que hoy se nos impone. Aquí vale algo que dijo Marx. Dijo, que la anatomía del hombre permite entender la anatomía del mono, mientras la anatomía del mono no nos sirve para entender la anatomía del hombre. Eso se repite con estos mitos del poder. El mito del poder de hoy nos permite, entender los mitos de poder de sociedades anteriores. Pero los mitos del poder de sociedades anteriores no nos sirven para entender el mito del poder de hoy.

Lo que hoy aparece como el mito del poder, que cada vez se impone más, quiero mostrarlo con algunas citas. El dar muerte para que haya vida queda hoy extremadamente al desnudo. Dice Hayek, el gurú neoliberal:

> Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato.[17]

Habla expresamente de sacrificio humano para asegurar vida futura. Es el sacrificio humano realizado por la explotación, la exclusión y la destrucción de la naturaleza. Pero lo reclama un sacrificio fértil y por tanto, necesario y justificado. Pero el cálculo mismo, que ofrece, es perfectamente mítico. Se calcula la muerte presente en relación a un futuro desconocido y vacío, que se promete. La muerte aplicada real es compensada por una vida perfectamente irreal en el futuro.

Esta muerte es la muerte producida por el mercado, que no es, como la muerte propiciada por el poder político, una muerte dada directamente, sino un dejar morir. El poder del mercado deja morir, el poder político mata directamente.

[17] Friedrich von Hayek, "Entrevista", *Mercurio*, 19 de abril de 1981.

Pero en la mitología actual ambas muertes se presente como muerte para la vida, es decir, como sacrificio.

Esto lo evidencian las siguientes citas. Primero, una entrevista al piloto que arrojó la primera bomba atómica sobre Hiroshima:

> A. J.: ¿Qué es lo más importante que ha hecho usted en su vida?
> P. T.: Obviamente el haber formado y operado el grupo 509, entrenado para usar la bomba... Originariamente se me dijo que los bombardeos en Europa y Japón se iban a hacer simultáneamente.
> Me atrevo a decir que salvé millones de vidas al hacerlo, labor que me tomó diez meses y medio.
> A. J.: ¿Para usted cuál sería la gran lección que le dejó haber tirado la bomba?
> P. T.: Diría que lo que aprendí es que si me proponía algo podía hacerlo. Desde el momento en que me informaron de que esta arma podía existir yo me dije a mi mismo: si la construyen yo la cojo y la tiro al blanco. Me molesta mucho el negativismo, la gente que se autoderrota y que no puede hacer las cosas. Yo podía hacerlo, y sabía muy bien que podía. Y lo hice.[18]

Ahora la matanza en masas es presentada como un dar muerte para que haya vida. En el mismo sentido puede servir una cita de un torturador prominente del Campo Delta en el campo de concentración en Guantánamo:

> Van Natta terminó su tarea de superintendente de Camp Delta en septiembre. Dice que hoy está orgulloso de lo que él y sus tropas han logrado.

[18] Entrevista con Paul Tibbets, coronel, quien con 27 años de edad como piloto principal tiró la bomba atómica en Hiroshima el 6 de agosto de 1945. La bomba se llamaba *Little Boy* y el avión llevaba el nombre de la madre del piloto principal Enola Gay. La entrevista la hace Andrés Jiménez, periodista de la revista colombiana *Semana*, reproducida en *La Nación*, 22 de agosto de 1999.

> "Se trata del año más importante que jamás he vivido, porque estoy convencido de que hemos salvado vidas," decía Van Natta, quien ahora volvió para dirigir la prisión de máxima seguridad al norte de Indianapolis.
> "Si resulta así como yo creo que resultará [Camp Delta] será considerado la más única prisión jamás realizada. Si resulta que la información que hemos recolectado salvó vidas, va a ser considerado como uno de lo más adecuado hecho jamás. Sin embargo, si se comprueba de que no ha habido inteligencia (información eficaz), entonces todo será visto como acción de un superpoder que ha usado su poder arbitrariamente".[19]

Otra vez aparece el cálculo completamente arbitrio, en el cual una muerte presente y real es compensada por promesas de vida perfectamente irreales. El resultado es: asesinar para no ser asesino. Hay que seguir sacrificando para comprobar la eficacia sacrificial del sacrificio humano, que se está realizando. Parece que será el mito del siglo XXI, que sustituye el mito del siglo XX.

Los mitos del poder de sociedades anteriores son específicamente diferentes, aunque se ubiquen en el mismo

[19] "Van Natta ended his tour as superintendent of Camp Delta in September. Today, he says he is proud of what he and his troops accomplished. 'That was the most important year I ever spent, because I think we saved lives', said VanNatta, now back running the maximum-security prison north of Indianapolis. 'If it comes out the way I think it will, it will be viewed as the most unique prison environment ever created. If it comes out that the information we collected did save lives, it will be viewed as one of the smartest moves ever made. If it's proven that there was no intelligence, then it's going to be viewed as a superpower using its power unchecked'" ("Torture Policy The Washington Post Company", www.washingtonpost.com, Wednesday, June 16, 2004; p. A 26. Staff writers John Mintz, R. Jeffrey Smith and Dana Priest in Washington and David B. Ottaway in Saudi Arabia contributed to this report).
En el drama de Benedetti *Pedro y el Capitán*, el Capitán, que es el torturador, habla exactamente el mismo idioma que Van Natta (ver Mario Benedetti, *Pedro y el Capitán*. México: Nueva Imagen, 1979).

espacio mítico del gran mito de poder. El mito presente de una sociedad calculadora de la eficacia calcula la eficacia del sacrificio humano, aunque de manera completamente arbitraria sin ningún argumento de fondo. Sociedades anteriores sacrificaron a los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder específicamente diferente. Podemos ver secuencias. Al dios Baal se sacrificaba el hijo primogénito, para asegurarse que el dios diera fertilidad. Agamenón sacrificó su hija primogénita para que la diosa le asegurara la conquista de Troya y con eso la vida dominante de los griegos. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente. Hoy hacemos el cálculo de vidas futuras aseguradas por la muerte actual. En ningún caso el sacrificio tiene una racionalidad. Es irracional, pero es presentado como algo necesario para la vida. El gran mito sigue y los mitos específicos lo traducen a las situaciones históricas específicas. Siempre subyace el criterio vida-muerte.

Este circuito sacrificial tiene dos efectos claros.

Por un lado, desata una enorme fuerza agresiva. Sacrificado el hijo primogénito a Baal, hay que asegurar una compensación de la tierra que compruebe con sus resultados, que el sacrificio efectivamente trajo fertilidad. Caso contrario sería simple asesinato. Sacrificada Ifigenia por su padre Agamenón, este tiene que asegurarse por todos los medios la conquista de Troya. Tiene que comprobar, que el sacrificio tuvo sentido para no convertirse en asesinato. Y nuestra sociedad tiene que desarrollar sus obras y sus tecnologías para hacer ver, que el sacrificio humano que comete no es asesinato, sino que asegura el progreso, que de por sí ya es ilusorio. Estas obras –computación, biotecnología y muchas más– valen ahora como presencia del cumplimiento de las promesas para el futuro, que justifican el asesinato que se está llevando a cabo en el presente. Son sacrificios humanos y por tanto, no son considerados asesinato.

Por el otro lado, esta sacrificialidad aterroriza y pretende lograr de esta manera el sometimiento de la gente al orden

que se declara inmutable. Aquellos que dudan de este orden, deben saber lo que les espera, si llevan esta duda a la acción. No importa que odien, a condición de que tengan temor.

Aparece la civilización que descansa sobre el asesinato del hermano.

El mito actual del poder y la estrategia de la globalización

El mito actual del poder es fácilmente detectable como el mito de la transformación del estado de derecho que está en curso. Se trata de una transformación que corresponde a la estrategia de la globalización, que se está implantando desde unos 25 años. En el período anterior, el estado de derechos fue sometido progresivamente a la vigencia de los derechos humanos. Se trató especialmente de los derechos humanos de la vida humana como derechos a una vida digna, educación, salud, jubilación, derecho al trabajo y a la subsistencia digna. El estado de derecho implementó estos derechos, lo que implicaba una política económica correspondiente. Era una política de desarrollo humano, de una distribución de ingresos controlada. Por lo tanto, una política económica de regulación del mercado para compensar las tendencias destructoras que el mercado desarrolla si puede imponerse sin límites. Los derechos correspondientes aparecieron en las constituciones como derechos fundamentales, que sometieron al propio estado de derecho al respeto de estos derechos humanos.

La estrategia de globalización borró estos derechos en gran medida. El estado de derecho, para corresponder a esta estrategia, empezó a subvertir sistemáticamente estos derechos humanos, expresados en los derechos fundamentales. Aparece un estado de derecho sin derechos humanos o al margen de ellos.

Como consecuencia, el poder tenía que redefinirse. Se hace cada vez más asesino y tiene que encubrir los asesinatos que comete. Por lo tanto aparece el actual mito del poder, que hace ver el sacrificio humano –la explotación, la tortura, las armas de destrucción masiva, que el imperio usa prohibiéndolos a otros– como método para salvar vidas. El mito sostiene que se han de abolir los derechos humanos para salvar vidas y lo hace en la tradición de todos los mitos del poder anteriores.

La estrategia de globalización totaliza los mercados y al hacerlo arrolla con los derechos humanos de la vida humana (las garantías de la posibilidad de vivir). El estado de derecho asume esta posición subvirtiendo los derechos fundamentales correspondientes. Va desde el *Laissez-faire, laissez-passer* al *Laissez-faire, laissez-mourir*.

El poder económico deja morir, el poder político ejecuta. Ambos matan, pero con métodos diferentes. Por eso el poder político tiene que justificar el matar, el poder económico tiene que justificar el no intervenir ante la muerte económica. El mito del poder es más directo.

El poder económico es fetichista. Su concepto teórico central de idealización es el conocimiento perfecto, la omnisciencia. El concepto teórico central del poder político es el poder total del ser todopoderoso.

Sin embargo, eso tiene consecuencias para el estado de derecho. Aparecen reacciones que van desde la resistencia de los movimientos populares, como los que se han reunido en Porto Alegre, hasta reacciones violentas que llegan a lo criminal y terrorista. Estas reacciones aumentan en el curso de la profundización de la estrategia de globalización. En nombre del orden el estado de derecho tiene que enfrentarlos. Al enfrentarlos, los enfrenta desarrollando el terrorismo del Estado. Para imponer en lo económico el "dejar pasar, dejar morir", como Estado tiene que desarrollar el terrorismo del Estado frente a las reacciones, que la estrategia económica provoca. Aparece, por tanto, la tendencia de integrar el te-

rrorismo del Estado en el propio estado de derecho. Lo que había surgido en los años 70 del siglo pasado en el marco de las dictaduras totalitarias de seguridad nacional. Ahora el estado de derecho tiende a integrar esta dictadura de seguridad nacional en sus normas jurídicas. Del estado de derecho se exige declarar como estado de derecho lugares donde las normas del estado de derecho no se aplican. Aparecen campos de concentración como en Guantánamo, que son avalados por el estado de derecho que en nombre del derecho declara que allí no están vigentes los derechos del estado de derecho. La tortura e inclusive la desaparición de personas igualmente son avaladas por el estado de derecho.

Todavía se trata de una tendencia. Pero se dan pasos significativos en esta dirección. También aparecen conflictos en referencia a esta tendencia. Pero en cuanto no se critica a la propia estrategia de globalización y el poder sin control de las corporaciones multinacionales, hay poca posibilidad de parar esta tendencia. El conflicto aparece hoy con más urgencia en EE.UU. que es el país anfitrión de este desarrollo. Pero hay mucha posibilidad de que esta tendencia se imponga, o que signifique asumir el totalitarismo por el estado de derecho democrático. Hay signos claros en esta dirección.

Podemos entender entonces, que esta tendencia al estado de derecho totalitario recurre al mito de poder actual analizado anteriormente. Lo necesita para poder legitimarse. Ahora tanto el "dejar pasar, dejar morir" en lo económico y el terrorismo del Estado en lo político son presentados como única vía para salvar vidas. Inclusive el fundamentalismo cristiano de EE.UU. se inscribe en esta línea. Y este conjunto hoy se muestra capaz de conseguir mayorías democráticas. La estrategia de globalización se ha transformado en un Moloc: devora a sus hijos.

La crítica del mito del poder

Empezamos nuestro análisis como un análisis de la vida humana que se enfrenta a la muerte y se vive afirmando la vida frente a esta muerte. Se trata de la *conditio* humana.

Pero en cuanto ampliamos el análisis hacia la convivencia humana, la institucionalización, la imposición de reglas de convivencia y el ejercicio del poder en función del orden, la afirmación de la vida humana adquiere otra dimensión. El orden no se puede establecer sino por la administración de la muerte. Como tal es condición de la convivencia humana y por tanto, de la vida humana. Pero, por ser administración de la muerte, el orden a la vez es amenaza para la vida humana. Al basarse sobre la administración de la muerte, amenaza la vida.

El orden no es neutral. Al administrar la muerte, desarrolla dinámicas que subvierten la propia posibilidad de vivir. Al hacerse total, se hace totalitario. Hay dos amenazas que enfrentan a la humanidad: el desorden y... el orden. La amenaza de las dos es la misma.

Así aparece entonces la otra dimensión de la afirmación de la vida. Es la afirmación de la vida humana frente a la subversión de esta vida por el orden. El orden en su totalización subvierte la vida y es suicida. El orden no es lo que el mito del orden dice. El orden es peligro. Lo es, aunque sea inevitable.

Aparece una dimensión de la democracia, que está ausente en las teorías de la democracia. Se trata del control del poder del orden mismo. Este control no lo puede hacer el propio orden democrático, porque es también un orden que descansa sobre la administración de la muerte. La democracia tiene que tener una dimensión que rebasa el propio orden democrático. Es la dimensión de la repuesta a las tendencias destructoras de un orden que descansa sobre la administración de la muerte.

El orden actual surgido de la estrategia de administración muestra muy obviamente la destructividad de este orden. Está socavando la vida humana y opera con la perspectiva del suicidio colectivo de la humanidad. Pero si ahora en el orden democrático logra tener mayorías en países claves, la misma democracia entra en una contradicción interna que es paralela a lo que ocurre con el estado de derecho cuando integra en su procedimiento legal los campos de concentración, la tortura y la desaparición de personas. La democracia y el estado de derecho se vuelcan en contra de su razón de ser. Evidentemente, la solución no puede estar fuera o en contra ni del estado de derecho ni de la democracia. Pero como orden que administra la muerte entran en una crisis generalizada.

Las teorías tradicionales de la democracia y del estado de derecho no tienen respuesta. Por supuesto, hace falta cambiar y transformar un orden que en su propia lógica ha llevado a esta crisis. Igualmente es claro, que solamente una resistencia puede llevar a este cambio.

Pero esta resistencia no tiene que enfrentar solamente la estrategia de globalización y el orden que se está imponiendo en su nombre. Tiene que enfrentar el mito del poder que sustenta su legitimidad. El proceso de destrucción en curso deriva su fuerza de la vigencia de este mito, que se elabora constantemente en las grandes fábricas de mitos de las cuales dispone el sistema. Sin tocar el corazón de este mito, no se puede enfrentar el mismo sistema.

Se trata del mito milenario de la muerte que promueve la vida, hoy encarnado en la estrategia de globalización que está destruyendo nuestra vida. Sin contestar este mito, no hay salida posible. El mundo es global y hoy este mito destruye globalmente. Por eso la estrategia de globalización es una estrategia de destrucción global del mundo. En una historia milenaria un mito de poder sustituye al otro, una sacrificialidad se pone en lugar de la otra, el asesinato en nombre de un orden se pone en el lugar del asesinato en nombre de

otro orden. Pero dada la globalidad de la tierra, eso no puede seguir y por eso, de la historia no podemos aprender mucho. Ya no se puede repetir lo que antes se repetía.

Sin embargo, el orden es administración de la muerte, lo es y lo será. Y sin orden la vida humana no es posible. De eso todos los mitos del poder derivan su fuerza de convicción. Este hecho no se puede eliminar. Llevamos adentro la agresividad, la sacrificialidad y el suicidio: en las estructuras y en nuestra conciencia –y subconciencia– interna.

Por lo tanto, tenemos que acorralar la administración de la muerte para que no nos devore. No se la puede aceptar aunque se tenga que aceptar que es inevitable. Por eso, hay que cuestionarla donde aparezca.

Pero eso obliga a una respuesta al mito del poder en el propio plano de este mito. Hay que contestar a la tesis, de que la muerte es fértil y salva vidas en cuanto que es producida en nombre del orden. Solamente la vida puede afirmar la vida y la muerte afirma la muerte.

Frente al lema central del mito de poder, según el cual el asesinato produce la vida y la salvación de vida, la rebelión frente al poder se hace en nombre del lema: asesinato es suicidio. Y donde el asesinato resulta inevitable aun que jamás justificable, la rebelión tiene que enfrentar las consecuencias suicidales también de este asesinato. No se puede afirmar la vida frente al mito de poder sino afirmándola reconociendo la realidad como una realidad en la cual el asesinato es suicidio. Esta afirmación es la rebelión del sujeto.

Esta rebelión del sujeto es la instancia que rebasa el estado de derecho y el orden democrático. Al negar esta instancia, entran en su crisis generalizada que no es recuperable sino a partir de esta rebelión del sujeto. De la rebelión del sujeto resultan los derechos humanos y tienen que ser el límite infranqueable para toda mayoría democrática y para toda legislación del estado de derecho. Esta rebelión es la única instancia capaz de enfrentar el mito del poder y

su lema: asesinato es suicidio es la respuesta necesaria en el propio plano mítico, en el cual el mito del poder se mueve.

II. Los inicios de los mitos de la modernidad en el cristianismo

Los mitos de la modernidad se remontan a los inicios de la sociedad moderna con la irrupción del cristianismo en el imperio romano y en la cultura grecorromana. Constituye un marco mítico fundamental (que es de liberación), que opera como marco categorial.

El mito central es que Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Transforma completamente todo el mundo mítico y sigue siendo la base de todos los mitos posteriores hasta hoy, pero también la base para la interpretación del mundo mítico anterior. (por ejemplo: el mito de Prometeo, como aparece en occidente a partir del Renacimiento, no es comprensible sino tomando en cuenta este cambio del mundo mítico. El Dios-Titán Prometeo griego se ha transformado en un hombre que se considera Prometeo a sí mismo. Deja de ser Dios para ser ahora una forma de divinización del hombre) Todos los marcos categóricos del pensamiento mítico cambian.

El gran mito es aquél, según el cual Dios se hizo hombre, ser humano. En forma religiosa lo expresa el cristianismo, desde el momento en que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazareth. De esta forma prevalece, aunque no exclusivamente, durante 1500 años, hasta que el Renacimiento cambia esta perspectiva religiosa y la cuestiona. Pero jamás se cuestiona que Dios se haya hecho hombre.

Este mito como todos los mitos no es unívoco. Pronto aparece en las versiones –al comienzo versiones religiosas– radicalmente diferentes, que hasta se contradicen. Aparece una polarización de este mito en el interior del propio cristianismo, que se elabora durante los primeros cuatro siglos.

Voy a intentar demostrar esta polarización en términos casi idealtípicos, que permiten después seguir el desarrollo del mito hasta hoy. Idealtípico significa, que voy a elaborar concepciones, que en la realidad raras veces aparecen en estado puro, sino muchas veces mezcladas. Sin embargo, es demostrable como el peso de la conceptualización del mito va cambiando en este tiempo y como eso se expresa en los conflictos religiosos que surgen. Se va desde una conceptualización del mito en términos de una rebelión del sujeto hacia una conceptualización en términos de una negación de esta propia rebelión del sujeto ahora en función de la diosificación de la autoridad, que permite la cristianización del cristianismo por medio de su imperialización. Aparece un cristianismo imperial.

Esta polarización opera en el interior del mito, según el cual Dios se hizo hombre.

Voy a seguir los pasos de este desarrollo de polos del mito, empezando por mostrar, lo que ha sido y sigue siendo el cristianismo de la rebelión del sujeto, que es el punto de partida, frente al cual posteriormente –sobre todo en los siglos II a IV– se formula y se impone como ortodoxia el cristianismo imperializado.

Quiero destacar varios puntos de la enseñanza de ese cristianismo emergente de la rebelión del sujeto:

1. Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Humanizar el ser humano, es ahora la nueva dimensión de la vida humana. Hazlo como Dios, hazte humano. Machs wie Gott, werde Mensch. Al hacerse hombre, se revela algo: que Dios es ser humano desde siempre (desde la eternidad). Esa revelación se hace desde ahora patente.
2. Eso ocurrió en Jesús. Fue ejecutado cumpliendo la ley, es decir, su ejecución por la ley fue justa en el sentido de la ley (ley del Sinaí [de Dios] y ley romana). Resultado: la ley en su aplicación ciega lleva a la muerte, inclusive a la muerte de Dios. Aparece un despotismo de la ley. La ley

es de Dios solamente si el sujeto humano es soberano frente a la ley.

A partir de esta idea San Pablo destaca el pecado (*hamatia*) que se comete cumpliendo la ley, a lo cual se adhiere el evangelista San Juan. Es el pecado que comete la autoridad –autoridad de cualquier nivel– en el nombre, en el cumplimiento y en la imposición de la ley. La ley ya no se justifica por sí misma.

De esta manera aparece una dimensión del pecado completamente diferente a la anterior. San Pablo e igualmente el evangelista Juan se refieren a este pecado como *el* pecado, frente a *los* pecados. Los pecados son transgresiones de la ley, a las cuales corresponde la relación arrepentimiento y perdón. Pero *el* pecado es diferente. No hay transgresión, sino se cumple la ley. Pero en el cumplimiento de la ley y la imposición de su vigencia ocurre el pecado. *El* pecado es, según el criterio de la ley, el ejercicio de la justicia. “En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres, que aprisionan la verdad en la injusticia” (Ro. 1:18) La injusticia se ve como si fuera justicia, la injusticia es declarada justicia. La ley tiene una dimensión despótica.

Frente a esta injusticia no cabe la relación de arrepentimiento y perdón. No está en cuestión una ley y su violación, sino todo el *constructo* de las leyes y la interpretación de este *constructo*. Se trata de una falsedad de la ley como tal que es producto de una ceguera frente a las relaciones humanas, que desata violencias sin límites, las cuales adquieren el aspecto de un ejercicio de la justicia. Es el pecado contra del espíritu, del cual Jesús dice, que no tiene perdón. No tiene perdón porque el perdón no cabe. No hay ni conciencia de culpa, sino toda culpa ahora es centrada en transgresiones artificialmente construidas, que muchas veces ni han ocurrido.

El hecho de que no cabe perdón frente al pecado no significa que no haya redención; no se trata de una condena a ningún infierno eterno. Pero la respuesta a este *el* pecado es otra. Jesús la llama *metanoia*, transformación, llegar a ver los hechos del mundo, exponerse con los ojos abiertos al mundo, cambiar el mismo punto de vista en cuanto al mundo y al trato con él. Se expone eso muchas veces con el: los que ven, son ciegos y los ciegos llegan a ver. Implica el cambio de todas las relaciones con el mundo, incluido el prójimo. Es otro mundo que debe surgir al ver con los ojos abiertos este mundo. El mundo cambia al abrir los ojos y se transforma en un mundo de sujetos humanos que dicen: yo soy si tu eres. Asumir este punto de vista es *metanoia*. En el lenguaje popular hay una analogía muy sugerente: la mala mirada. Hegel dice de la mala mirada: Lo malo no es lo que ve la mala mirada; la mala mirada es lo malo. Pasar de la mala mirada a la verdad, eso es *metanoia*. Pasar a la verdad aprisionada en la injusticia.

Se trata de la *metanoia* en el acontecimiento de Damasco de San Pablo. Ve luz y se da cuenta que él está ciego y cae. Vuelve a despertar, ahora con los ojos abiertos. Descubre, que la ley no *es* la justicia. Va a las comunidades cristianas a las cuales ha perseguido antes. No pide perdón, sino que se presenta como otro del que ha sido antes del acontecimiento de Damasco. Ya no es él de antes, llegó a ver. Allí cambió su propio nombre de Saulo en Pablo.

Eso mismo aparece en el evangelio de San Juan. Dice de Jesús: Cordero de Dios, que quita el pecado del mundo.

No perdona *el* pecado, tampoco perdona los pecados. Quita *el* pecado quitando el velo detrás del cual se esconde la prisión de la verdad, que es la injusticia. Levanta el velo de la ceguera y *el* pecado se esfuma. Hace ver la

realidad, en la cual se aprisiona la verdad por la injusticia. Hace ver y hace posible enfrentar la injusticia.

Lo que quita, es el hecho, de que un juicio justo en sentido de la ley condenó a Jesús, autor de la vida, a la muerte.

Según parece, hay indicios de que San Pablo al final de su vida fue entregado por cristianos a las autoridades romanas para que fuera condenado a muerte y ejecutado. Se supone que se trataba de cristianos "judaizantes", es decir, cristianos de la ley absolutizada que no pueden aceptar esta crítica de la ley y que la consideran merecedora de la muerte. Al fin, el pecado mató al mismo San Pablo. Es el primer hereje condenado de la tradición cristiana.

Sin embargo, este San Pablo es probablemente el primer intelectual moderno con su crítica de la ley, de la autoridad. Allí tiene su raíz inclusive lo que hoy se llama teoría crítica.

Cuando Marx analiza la ley del mercado como ley, que en su cumplimiento lleva a la explotación del obrero, anda todavía en las huellas de San Pablo, aunque no se dé cuenta.

3. El hombre Jesús, hijo de Dios, por el cual todos son hijos de Dios, resucitó corporalmente. Con eso todos resucitarán, pero desde ya en todos Jesús resucita, por eso todos resucitan en Jesús. La resurrección es para una vida corporal, no solamente para después de la muerte, sino desde ya en cada momento. Jesús resucita en cada uno de los que asumen la fe de Jesús, por tanto resucitan con Jesús. La ley está clavada en la cruz, deja de ser soberana y es sometida a la vida humana de todos los seres humanos. Con eso aparece un nuevo sujeto humano, una dimensión de humanidad, que antes estaba escondida y tapada. Es un universalismo del ser humano concreto. Es

el humanismo del "hombre nuevo" de San Pablo. La resurrección de Jesús en cada uno de los creyentes se puede ahora transformar en humanismo del sujeto humano más allá de esa envoltura.

Dios se transforma en Dios liberador, la lucha de clases en una lucha de los dioses.

La eternidad es ahora de los cuerpos, no del alma. El alma es alma de un cuerpo que es eterno a través de la resurrección. Solamente como alma de un cuerpo el alma es inmortal. Dios deja de ser déspota, y se convierte ahora en compañero: *Gloria Dei vivens homo*. Dios sigue siendo Dios, pero ahora es el Dios que se humaniza y al cual se acerca el ser humano al humanizarse también;se humanizar a sí mismo, a la sociedad y a la naturaleza. Todos viven la exigencia de humanizarse: Dios y el ser humano y con Dios el ser humano se puede humanizar.

El enemigo de Dios es en última instancia la muerte y Jesús venció la muerte. La muerte pierde su poder definitivo, pierde su espina. El último enemigo de Dios, por eso, no es ningún demonio o diablo o Satanás. Son enemigos intermedios. De lo de que se trata es de vencer a la muerte. En eso San Pablo es muy explícito. Es el último enemigo por derrotar. El sujeto que nace con la resurrección de y con Jesús en cada uno, es soberano frente a la muerte, aunque la muerte siga vigente. Pero perdió su poder. Por eso los demonios, diablos y Satanás son portadores de la muerte, frente a los cuales el sujeto humano hace vida. "If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself" (Mohandas Karamchand Gandhi, *An Autobiography or The Story of my experiments with truth* [1927], Ahmedabad, 1994, p. 113).

Ser como Dios es ahora el humanismo, aunque sea considerado cristiano. El humanismo surge por la vida humana, en la cual está involucrada toda vida en general.

4. Resulta una teología de la deuda (y de la culpa) correspondiente. Está en el Padre Nuestro: perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores (Mt. 6:12).

   En esta teología de la deuda no se pagan las deudas, aunque hay condiciones. Las deudas se perdonan (anulan, disuelven), pero este perdón presupone haber perdonado. Los que piden el perdón de la deuda con Dios, lo consiguen en cuanto que perdonan las deudas que otros tienen con ellos. Se trata de un no-pago condicionado, un antipago. El perdón de la deuda con Dios se consigue por el perdón de la deuda de los deudores de aquel que pide el perdón de Dios. Esta condición no es ley y tampoco otra deuda. Quien no cumple mantiene la deuda con Dios y sigue con sus deudores. El reverso de la medalla es: Dios solamente puede perdonar, si la victima de nuestras acciones nos perdona.

5. Se abre una historia cuyo destino es la nueva tierra. No es el resultado de un tiempo lineal activamente perseguido, sino es el destino histórico que se cumple por la acción de Dios (*Apocalipsis*). El *Apocalipsis* tiene una visión de la historia, que parte del destino, no de los orígenes. Eso viene de la tradición judía, pero ahora es expresado en términos de un universalismo del ser humano concreto. En el *Apocalipsis* no hay ningún sueño de los orígenes, no se quiere volver al paraíso. La nueva tierra no es el paraíso, sino una tierra sin árbol prohibido. El pasado ahora se entiende desde el futuro, el futuro deja de ser una vuelta al pasado.

   Este destino se puede resumir como: esta tierra sin la muerte. Es el gran horizonte mítico y de carácter trascen-

dental que aparece con este cristianismo y fuente de todas las rebeliones posteriores. Es lo que el *Apocalipsis* llama la Nueva Tierra. Se trata de una reflexión trascendental, más allá de la contingencia del mundo y de la muerte.

6. El nombre de Jesús en los primeros siglos es Lucifer. Hay un padre de la iglesia, San Lucifer de Cagliari, en Italia hay muchs iglesias con el nombre de San Lucifer. En la liturgia del sábado santo todavía Jesús es aclamado como Lucifer, cuando se bendice la vela de pascua. Lo mismo en el final del *Apocalipsis*. Jesús dice: "Yo soy el retoño y el descendiente de David, el Lucero radiante del alba" (Ap. 22:16).

El lucero radiante del alba es Lucifer.

Desde esta visión luciférica Dios es cómplice del ser humano, su luz y fuerza para la humanización del mundo, es Dios connivente.

Eso produce un corte de tiempo, que se expresa míticamente. Este conjunto mítico subyace a todo tiempo posterior. Es su marco categorial mítico. De un Dios o dioses mirados desde los seres humanos se pasa a un Dios que mira a los seres humanos. Todo el mundo mítico cambia. Si antes Dios emanaba del ser, ahora emana de la acción humana.

Estos elementos forman un gran marco mítico.

Es un marco sumamente crítico. Destituye al Dios de la ley, por lo tanto de la autoridad. Le quita a la ley su carácter de última instancia, instituye al ser humano como sujeto soberano frente a la ley e interpreta la historia a partir de su destino: la liberación humana definitiva en la tierra sin árbol prohibido, es decir, sin leyes. Por eso este cristianismo emergente es rebelión del sujeto.

Es cristianismo emergente y sigue siéndolo durante toda la historia posterior. Si aparece en las iglesias, es marginado, si es posible. Si no, es declarado hereje y perseguido. Es el cristianismo martir. Esta persecución nace del poder y de la autoridad y de la ley y tiene su cómplice en la ortodoxia

cristiana. (y otras ortodoxias). Es el Ahasvar de Stefan Heym –el judío errante de nuestra sociedad moderna. Cambia de cara todo el tiempo, es perseguido todo el tiempo y todo el tiempo tiene su resurrección. Es judío, es Jesús, pero también puede ser Mohamed o Buda, Taoista y Marx o lo que sea. Siempre está latente y sobrevive a todas sus muertes. Es el fundamento sobre el cual vivimos: es la palabra que era en el principio y que subyace a todo. Es también el jorobado de Walter Benejamin. Es el sujeto humano. Su presencia es la de una ausencia presente. Dios es este mismo sujeto, pero más allá de la *conditio* humana.[20] Como sujeto humano es infinitud atravesada por la finitud de la *conditio* humana. Como Dios está más allá de esta *conditio* humana.

Evidentemente, con unas convicciones así es difícil ejercer el poder del imperio. Cuando se hace imperial el cristianismo, invierte este mundo mítico en un mundo del mito de dominación. Ocurre una inversión del marco mítico fundamental o emergente. Con eso, el marco mítico fundamental es transformado en herejía desde punto de vista de su in-

[20] En general, *conditio* humana es una determinación extremamente ambivalente. Entiendo aquí *conditio* humana de una manera específica, que no coincide necesariamente con otras maneras de definirla. Me refiero a la *conditio* humana en el sentido de la contingencia del mundo, que expresa a la vez la mortalidad de todo ser viviente.

Si imaginamos mundos sin muerte, estamos imaginando mundos también sin contingencia. Tales mundos son mundos más allá de la *conditio* humana. En todo pensamiento mítico abundan imaginaciones de tales mundos sin la muerte. Pero, como vamos a analizar posteriormente, también en el pensamiento de las ciencias empíricas abundan. También los pensamientos utópicos construyen tales mundos. Efectivamente, son omnipresentes en el pensamiento humano. Todo pensamiento humano parte del mundo bajo *conditio* humana, construye mundos más allá de la *conditio* humana y vuelve a la realidad desde estos mundos construidos. No podemos pensar de otra manera. En este sentido, todo pensamiento humano esta atravesado por este tipo de reflexión trascendental. Transcendental en este sentido es cualquier reflexión sobre un estado de cosas más allá de la *conditio* humana, es decir, más allá de la muerte.

versión. Aparece ahora el mito de dominación del cristianismo imperializado, que se arroga ser la ortodoxia y que es reconocido como tal. Este marco invertido lo podemos resumir, siguiendo los mismos puntos de reflexión del mito de la rebelión del sujeto ahora en su forma invertida, en su contrario:

1. Dios se hizo hombre, pero no ser humano como todos. Jesús es hijo único de Dios.

> Creo en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos: Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien todo fue hecho; que por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó en María, la Virgen y se hizo hombre; y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilato; padeció y fue sepultado, y resucitó al tercer día, según las escrituras, y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre; y de nuevo vendrá con gloria para juzgar a vivos y muertos, y su reino no tendrá fin. [Und (ich glaube) an den einen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn. Er ist aus dem Vater geboren vor aller Zeit. Gott von Gott, Licht von Licht, wahrer Gott vom wahren Gott; gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater. Durch ihn ist alles geschaffen. Für uns Menschen und um unseres Heiles willen ist er vom Himmel herabgestiegen. Er hat Fleisch angenommen durch den heiligen Geist aus Maria, der Jungfrau, und ist Mensch gewworden. Gekreuzigt wurde er sogar für uns; unter Pontius Pilatus hat er den Tod erlitten und ist begraben wordeen. Er ist auferstanden am dritten Tage, gemäss der Schrift. Er ist aufgefahren in den Himmel und sitzet zur Rechten des Vaters. Er wird wiederkommen in Herrlichkeit, Gericht zu halten über Lebende und Tote: und Seines Reiches wird kein Ende sein.]

Parece como otro zar Pedro el Grande. Este de vez en cuando, como dice la anécdota, se ponía vestido de cam-

pesino y se paseaba en los bares de San Petersburgo, para conocer al pueblo y saber, como hablaban de él y de su gobierno. Vuelto a su palacio, sabía mejor qué políticas tomar. Es una analogía de lo que es el Jesús de la ortodoxia: se hizo hombre hasta para sufrir con ellos, volvió al cielo y exige ahora cumplir con su ley. Esta ley la dictan la iglesia y los Estados: los reyes, los emperadores, los zares, los presidentes y las grandes burocracias privadas: estos pelean entre si sobre quien tiene la ley más verdadera.

2. Jesús no fue ejecutado en cumplimiento de la ley de Dios (y la romana), sino por los judíos, que rechazaron la obediencia a Dios (en este sentido se amotinan contra Dios). Todos los amotinados ahora caen en lo que es el "pecado de los judíos".

   Ya no existe ya el pecado que se comete cumpliendo la ley. Todo pecado es violación de la ley. La autoridad es legitimada por la ley, no por las consecuencias de su acción. El pecado lo cometen los súbditos, la autoridad está por encima del pecado. La autoridad es divina, el ser humano no lo es.

   No hay *metanoia*. Por eso la palabra se traduce a menudo como arrepentimiento. El arrepentimiento se refiere a un pecado que viola la ley. Deja de haber crítica de la ley. La *metanoia*, en cambio, es ver la ley desde el sujeto humano, cuya subjetividad está amenazada por el cumplimiento de la ley.

3. Jesús resucita también en cada uno de sus creyentes, pero al hacerlo, les ayuda a cumplir la ley. El sujeto soberano frente a la ley es expulsado al reino de los demonios. Ser como Dios es pecado mortal. El cuerpo es esclavo del alma, es decir, de la voluntad que cumple la ley.

   El cuerpo santo es ahora un cuerpo sin sensualidad y sin apetitos, un cuerpo sin reacciones corporales. Es

cuerpo abstracto, cuerpo etéreo (sin concupiscencia). Es el cuerpo que no produce razones para cuestionar la ley. Es el ideal de cualquier dominación.

4. Ahora las deudas se pagan, y el mismo Dios cobra el pago de la deuda que el ser humano tiene con él.

5. La nueva tierra es ahora devuelta al paraíso, prometiendo el ser humano, no comer otra vez del árbol prohibido. Se vuelve a los orígenes.

6. Lucifer se transforma en nombre del demonio (a partir del siglo XIII, Bernardo de Claraval) Es un demonio especial: presenta el conjunto del cristianismo de liberación, que ahora se considera hereje. Se extiende a todos los movimientos de rebelión. En el siglo XX: el que quiere el cielo en la tierra produce el infierno.

El marco mítico es el mismo, pero invertido. Se le los mismos textos, pero estos hablan en sentido contrario.

Con eso la humanidad de Jesús es sustituida por una corporeidad del hijo único, a la cual los otros no tienen acceso a no ser cumpliendo la ley de Cristo. Es la ley que dicta la autoridad cristiana. Y quien no la cumple, va al infierno eterno con sus castigos corporales eternos. Esta corporeidad no implica dignificación por el hecho, que Dios se hizo hombre, ser humano. Cristo es un Dios, que se viste de hombre.

Esta ortodoxia nunca está a salvo. No puede cambiar los textos, que se consideran sagrados. Puede solamente reinterpretarlos. Sin embargo, dejan viva la otra tradición que constantemente se le opone a la ortodoxia. Por eso, el cristianismo más que cualquier otra religión produce herejes y los persigue también más que cualquier otra religión.

Aparecen dos tendencias (sobre todo siglos III y IV):

1. La consideración de la corporeidad y sensualidad se sustenta ahora en una reversión de la crítica de la ley. Las dos tentaciones. La reinterpretación de Eva y Adán en el paraíso. De soberano frente a la ley, la corporeidad se transforma en

esclava incondicional de la ley. "Así, pues, para que las almas sean bienaventuradas, no es necesario huir de todo lo que es cuerpo, sino recibir y tomar aquel cuerpo incorruptible" (San Agustín, *La ciudad de Dios*, ed. cit., XXII, 26, 596). Por eso se puede decir, que "cuando venga lo que es perfecto, y cuando el cuerpo corruptible no agravará ya ni comprimirá el alma, sino, siendo incorruptible, no estorbará" (San Agustín, *ibidem*, XXII, 29, 599), entonces:

> [...] donde quisiera el espíritu, allí luego estará el cuerpo [...] Con todo, el movimiento y la quietud, como la misma hermosura, será decente cualquiera que fuere, pues no ha de haber cosa que no sea decente... y no querrá el espíritu cosa que no pueda ser decente al espíritu y al cuerpo" (San Agustín, *ibidem*, XXII, 30, 601).

Alma y espiritualidad para Agustín son esencialmente voluntad y la voluntar se rige por la ley.

> Pero como dicen que los que entonces resucitaren han de entretenerse en excesivos banquetes carnales en que habrá tanta abundancia de manjares y bebidas que no sólo no guardan moderación alguna, sino exceden los límites de la misma incredulidad, por ningún motivo puede creer esto ninguno sino los carnales. Los que son espirituales, a los que dan crédito a tales ficciones, los llaman en griego Quiliastas, que interpretado a la letra significa Milenarios (*ibidem*, XX, 7, 502/503).

Son los banquetes de los dioses griegos, que en la visión de estos cristianos los celebran ahora los humanos resucitados. Augustín reconstruye el Dios-autoridad, pero mantiene el "ser como Dios". Pero es ahora sometimiento perfecto a la ley y Dios es la ley (Anselmo).

> [...] veremos que Él es Dios, que es lo que quisimos y pretendimos ser nosotros cuando caímos de su gracia, dando oídos y crédito al engañador que nos dijo: "seréis como dios" y apartándonos del *verdadero Dios, por cuya voluntad y*

> *gracia fuéramos dioses por participación, y no por rebelión.* Porque ¿qué hicimos sin Él, sino deshacernos, enojándole? Por Él, creados y restaurados con mayor gracia, permaneceremos descansando para siempre, viendo cómo Él es Dios, de quien estaremos llenos cuando Él será todas las cosas en todos (San Agustín, *La ciudad de Dios*, ed. cit., 30, 603). (Cursivas nuestras.)

Desde Anselmo es el Dios que cobra una deuda impagable a los humanos. Al pagarla con la sangre de Cristo, Hombre y Dios, entran en Dios y serán como él. El ideal del cielo:

> Allí nadie se conocerá según la carne, porque la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios. No porque deje de existir allí nuestra carne, sino porque se verá libre de todo apetito. El amor carnal será absorbido por el amor del espíritu, y nuestros débiles afectos humanos quedarán, en cierto modo, divinizados. (Bernardo de Claraval: *Obras completas de San Bernardo.* Madrid: BAC, 1983, tomo I, p. 357).
> [...]
> No puede esperar el reino celestial el que todavía no reina sobre sus propios miembros. Por eso la voz dice: *Dichosos los mansos, porque van a heredar la tierra.* Es como si dijera: "sosiega los movimientos que escapan al control de la voluntad; amansa esa bestia feroz. Estás atado. Intenta evadirte de lo que no puedes romper. *Es tu Eva.* No triunfarás violentándola ni mucho menos batiéndote con ella" (Bernardo, *op. cit.*, tomo I, p. 383).

Todos los afectos humanos se funden de modo inefable, y se confunden con la voluntad de Dios. "*¿Sería Dios todo en todos si quedase todavía algo del hombre en el hombre?*" (Bernardo, *op. cit.*, "Liber de diligendo deo", X, Nº 28, tomo I, p. 341). (Cursivas nuestras.)
Más allá de este ideal está el infierno, tan idealizado como el cielo:

> En aquella ciudad no hay tampoco lágrimas ni lamentos por los condenados al fuego eterno con el diablo y sus ángeles... Porque en las tiendas se disfruta el triunfo de la victoria,

> pero también se siente el fragor de la lucha y el peligro de la muerte. En aquella patria no hay lugar para el dolor y la tristeza, y así lo cantamos: *Están llenos de gozo todos los que habitan en ti.* Y en otra parte: *Su alegría será eterna. Imposible recordar la misericordia donde sólo reina la justicia. Por eso, si ya no existe la miseria ni el tiempo de la misericordia, tampoco se dará el sentimiento de compasión* (Bernardo, *op. cit.*, tomo I, p. 359).

Resulta una agresividad infinita en la tierra:

> Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. El acepta gustosamente como una *venganza* la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún.
> [...] Por algo lleva la espada; es el agente de Dios, el ejecutor de su reprobación contra el delicuente. No peca como homicida, sino –diría yo– como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y *vengador de Cristo*... La muerte que él causa es un beneficio para Cristo. Y cuando se le infieren a él, lo es para sí mismo. La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo (Bernardo, i*bidem*).

2. La negación de la humanidad de Jesús puede ahora sustentar la negación de la humanidad corporal de todo ser humano en nombre e esta corporalidad abstracta de un cuerpo sin reacciones corporales.
   Platón piensa todavía diferente, cuando construye en la mente su polis ideal: "Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida?" (*La República*, p. 1079).

Suena como una carta de Engels a J. Bloch (21-22 de septiembre de 1890):

> Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens. Mehr hat weder Marx noch ich je behauptet. [Según la concepción materialista de la historia el momento determinante de la historia es en última instancia la producción y reproducción de la vida real. Más no hemos sostenido nunca ni Marx ni yo.]

Marx enfrenta la nueva abstracción de la corporeidad, que resulta desde las relaciones mercantiles: "Además, lo que caracteriza visiblemente la relación de cambio de las mercancías es precisamente el hecho de hacer abstracción de sus valores de uso respectivos." [21]

La valorización de la corporeidad es transformada en su contrario: su perfecta desvalorización. Se abstrae del hecho de que los valores de uso son condiciones de posibilidad de la vida humana, por tanto, de la misma vida humana.

Pero dura mil años para que penetre la sociedad. Y la sociedad que lo hace es la capitalista. Hasta el ascetismo del capital humano (*Public choice*).

> En una sociedad civil, sólo entre las gentes de inferior clase del pueblo puede la escasez de alimentos poner límite a la multiplicación de la especie humana, y esto no puede verificarse de otro modo que destruyendo aquella escasez una gran parte de los hijos que producen sus fecundos matrimonios... Así es, como la escasez de hombres, al modo que las mercaderías, regulan necesariamente la producción de la especie humana: la aviva cuando va lenta y la contiene cuando se aviva demasiado. Esta misma demanda de hombres, o solicitud y busca de manos trabajadoras que hacen falta para el trabajo, es la que regula y determina el estado de propagación, en el orden civil, en todos los países del mundo: en la América Septentrional, en la Europa y en la

[21] Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 5.

> China (Adam Smith, *op. cit.*, tomo I, p. 124; libro I, cap. VIII "De los salarios del trabajo", sección II, pp.118-133).

Aquí todavía se menciona el valor de uso, aunque como un instrumento para matar. La teoría económica neoclásica la reemplaza por la orientación de la demanda por preferencias, expulsando el valor de uso y por tanto toda referencia a vida/muerte, fuera de la ciencia económica.

Todo este mundo mítico es un mundo, en el cual Dios gira alrededor del ser humano. También en Agustino. Pero la humanización del ser humano es ahora precisamente su deshumanización.

Dios hizo el mundo de una manera tal, que en el mundo podemos leer, lo que es la voluntad de Dios. El mundo la revela, y el mundo es el ser humano en el mundo. Aparece en el derecho natural y a partir de Max Weber en los dictámenes sobre la eficiencia de la acción medio/fin.

Este mundo mítico no es solamente polisémico, sino está polarizado en sí mismo.

La universalización de la corporeidad y la vida sustentada en ella. La transformación de la vida de los dioses en vida humana:

> El epicúreo Diógenes de Oenoanda, siglos II-III publicado por M. S. Smith en 1974:
> Cuando nadie domine [...] entonces realmente la vida de los dioses se transformará en vida humana. En todas partes reinará la justicia y el mutuo aprecio y no habrá necesidad ni de murallas ni de leyes, pues todo lo necesario viene de la tierra y [...] todos labraremos y cultivaremos y cuidaremos del ganado y encauzaremos ríos [...] y en los ratos libres podremos dedicarnos al estudio de la filosofía (Luri Medrano, *op. cit.*, p. 40).

Marx hace en el siglo XX una reflexión paralela. No pudo tener ya conocimiento de lo que dice Diógenes, cuyo texto fue descubierto recién en el siglo XX:

> En efecto, a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le viene impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador, pastor o crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador, pastor o crítico, según los casos (K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 215, en: Erich Fromm (comp.), *Marx y su concepto del hombre*; *op. cit.*).

Tenemos aquí la expresión secular del hecho de que Dios se ha hecho hombre.

EXCURSO: EL *APOCALIPSIS* COMO VISIÓN DE LA HISTORIA OCCIDENTAL

El texto del *Apocalipsis* está escrito en la tradición de la apocalíptica judía anterior. El autor se llama Juan, pero con mucha probabilidad no se trata de la misma persona que el autor del Evangelio de Juan. Se supone que fue escrito hacia fines del siglo I.[22]

[22] Este trabajo se basa en el estudio de dos libros, sin los cuales no lo podría haber escrito: Pablo Richard, *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza.* San José: DEI, 1994 y Heide Göttner-Abendroth, *Die Göttin und ihr Heros. Die matriachalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung* [La Diosa y su héroe. Las religiones matriarcales en mitos, cuentos infantiles y en la poesía]. München: Verlag Frauenoffensive, 1988. Eso, sin embargo, no significa que lleguemos a las mismas conclusiones.

El autor no es un clarividente, no es un Nostradamus. Es, sin duda, un pensador de mucho vuelo. Sin embargo, piensa en imágenes, que el describe. Tienen el carácter de visones, muchas veces sumamente fantásticas. Pero hablan de un futuro en cuanto está contenido en su presente, Por eso, al hablar del futuro, habla a la vez de su presente.

Lo que el texto presenta, es una interpretación de la historia humana a partir del presente, que el autor del texto vive. Ciertamente es un cristiano, que piensa la historia a partir de su cristianismo. Pero la piensa como la historia humana desde el comienzo hasta su desenlace en un nuevo mundo, Nueva Tierra y Nuevo Cielo.

El pensamiento a través de visones es, posiblemente, la única forma como se puede enfrentar una tarea así en este momento. No hay conceptos desarrollados que pudieran ser usados en esta tarea. No los hay ni en la tradición judía ni en la greco-romana. El autor concibe la historia como una historia de redención. La tradición judía contiene elementos afines a esta historia, pero no concibe la historia como un gran proceso de redención de la humanidad. La tradición griega ni concibe la redención, excepto en sueños muy parciales.

Como apocalíptico el autor del texto ve la historia moviéndose entre catástrofes y salvaciones, que ocurren en todos sus movimientos. Sin embargo, ve subyaciendo a todos estos movimientos una dirección, en la cual la historia del progresa. Sin embargo, este mismo progreso va fracasando, lo que lleva al autor a concebir una reconstitución futura de toda la historia humana con su desenlace en la Tierra Nueva y el Cielo Nuevo. Por eso, aunque haya una concepción de progreso, este no es linear. Es un progreso, cuyo fracaso lleva a la reconstitución de la historia en la Nueva Tierra.

El autor piensa a partir de su situación como cristiano en un tiempo, en el cual el movimiento cristiano es todavía muy frágil y vive bajo constantes persecuciones de parte del Imperio Romano. Sin embargo, está convencido de este cristianismo va a subsistir e inclusive ganar el mundo. Esta espe-

ranza la transforma en visión de la historia futura. Interpreta el cristianismo como una irrupción en la historia, que abre un camino hacia un destino del mundo entero.

En el *Apocalipsis* hay todo un lenguaje, que opera a través de representantes. Hablan los ángeles, hablan ancianos o simplemente se escucha una voz desde el cielo. Los personajes centrales están escondidos detrás del hablar de estas figuras intermedias. Cuando habla Dios, no habla directamente. Habla un ángel, que dice lo que Dios dice. De Dios se habla como del Dios todopoderoso, de Jesús se habla como del Cordero. Las actuaciones de Jesús siempre son presentadas como actuaciones del Cordero, que frecuentemente es denominado el "Cordero degollado". Pero Dios y el Cordero no hablan. Aparecen como los poderes ocultos o detrás del trono, cuya voz es representada por otros. Hay dos excepciones no obstante. Una al comienzo del texto y una al final. Al comienzo habla Dios: Yo soy el Alfa y el Omega, dice el señor Dios, "Aquel que es, que era y que va a venir", el Todopoderoso. (Ap. 1:8).

Al final del texto habla Jesús. Aunque se presenta a sí mismo en términos muy diferentes que habían sido dicho en el texto anteriormente la referencia de Jesús. Dice: "Yo, Jesús, he enviado mi Ángel para daros testimonio de lo referente a las iglesias. Yo soy el Retoño y el descendiente de David, el Lucero radiante del alba." (Ap. 22:16).

El Lucero radiante del Alba es Lucifer. Lo que dice Jesús es: Yo soy Lucifer.

Provisoriamente y para nuestro propósito podemos hablar de tres partes del Texto. Comienza por una parte introductoria en la que dirige 7 mensajes a siete comunidades de Asia. La primera parte principal (Ap. 4:1-11:19) muestra una historia de catástrofes y salvaciones, sin darle a esta historia todavía un destino final. Es la historia de un éxodo sin mostrar una tierra prometida. Llega hasta el presente, en el cual se escribe el texto, como un presente de tribulaciones y persecuciones. Si quisiéramos resumir esta parte, podríamos

hacerlo con un: "hasta cuando". "¿Hasta cuándo, Dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?" (Ap. 6:10).

En esta parte el Cordero abre los 7 sellos con sus jinetes apocalípticos, a los cuales siguen las 7 trompetas tocadas por ángeles. Lo que anuncian estas trompetas, tiene toda una secuencia de un éxodo, sin anunciar el hacia dónde del éxodo. La sexta y la séptima trompeta, sin embargo, ya anuncian que eso se va a revelar.

Luego sigue la segunda parte principal, en la cual se n las perspectivas de la historia. Se muestra la caída y destrucción de Babilonia, que es el Imperio y más específicamente el Imperio Romano. A Babilonia le sigue –en las visiones un régimen, en el cual un Mesías-Cristo domina con cetro de hierro. Bajo este régimen de cetro de hierro el dragón está encadenado. Sin embargo, el régimen de los mil años fracasa, de nuevo el dragón ha sido liberado. Ahora viene el anuncio de una redención más allá de cualquier dominación y aparece la visión de la humanidad en una Tierra Nueva.

El autor del *Apocalipsis* ve entonces el futuro de la historia en tres etapas. En la primera domina Babilonia, el régimen opresor que vive de la explotación de sus súbditos y que persigue a los cristianos. En la segunda etapa surge con el milenio una dominación diferente, que es al revés. Es también un régimen de dominación, pero ahora los buenos dominan a los malos, mientras en Babilonia los malos dominaban a los buenos. Hay continuidad entre estas dos etapas: es la continuidad de la dominación. Sin embargo, fracasa, el dragón, que es el ángel de la dominación de Babilonia, se suelta de nuevo. Por tanto, el Apocalipsis concibe una tercera etapa de una humanidad que vive en una armonía, que no necesita de autoridad para asegurar el orden. Desaparece el Mesías-Cristo con su cetro de hierro y en su lugar aparece un Jesús que funda esta armonía desde su interior. Esto se presenta en los últimos versos del *Apocalipsis* (Ap. 22, 16-17).

Es la historia futura, tal como el autor del *Apocalipsis* la concibe a través de sus visiones. Sin embargo, a esta historia le da un marco, en el interior del cual se desenvuelve. Es la historia de la mujer. Empieza en el capítulo 12, vuelve a aparecer al inicio de la Nueva Tierra con el anuncio de la boda de la mujer con su hijo y aparece de nuevo al final del texto, cuando Jesús se presenta y es recibido por esta mujer-novia-madre. El autor parte ostensiblemente de las antiguas tradiciones matriarcales y las modifica.

A partir de aquí quiero analizar este entrelazamiento entre la visión de la historia y la posición asignada a la mujer.

1. El anuncio de la revelación del "misterio de Dios" en relación a la historia

En la primera parte principal se abren los sellos y suenan las trompetas. La historia pasa por catástrofes, pero su destino queda oscuro. Sin embargo, aparece el grito: hasta cuando, Señor. Con el sonido de la sexta y de la séptima trompeta se anuncia ahora la solución de este "hasta cuando". Asonar la sexta trompeta, el ángel anuncia: "¡Ya no habrá dilación! sino que en los días en que se oiga la voz del séptimo ángel, cuando se ponga a tocar la trompeta, se habrá consumado el Misterio de Dios, según lo había anunciado como buena nueva a sus siervos los profetas" (Ap. 10:6-7).

Se va a revelar el "misterio de Dios". Es el misterio que subyace a la historia y que define su desenlace. Con el sonar de la séptima trompeta se anuncia la acción correspondiente:

> Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso. Aquel que es y que era porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado. Las naciones se habían encolerizado; pero ha llegado tu cólera y el tiempo de que los muertos sean juzgados, el tiempo de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre,

pequeños y grandes, y de *destruir a los que destruyen la tierra* (Ap. 11:17-18). (Cursivas nuestras.)

A partir de estos anuncios Juan, el autor del *Apocalipsis*, desarrolla el destino de la historia. Se nota en seguida, que para Juan es decisivo lo que sigue a partir del siguiente capitulo 12. Hay un enemigo. El enemigo son los que destruyen la tierra. Hay una acción: destruir a los que destruyen la tierra. Y el desarrollo de esta acción es el "misterio de Dios" por revelar.

Cuando aquí se habla de tierra, no se habla simplemente del "medio ambiente". Se habla de una vida humana en intercambio con la naturaleza externa a ella, Se trata de un conjunto viviente, que incluye a los seres humanos.

La acción que se anuncia, es altamente violenta. Destruir a los que destruyen es una fórmula, que, según mi saber, aparece aquí por primera vez en la historia humana como camino de salvación. Se trata de la sacralización de la violencia, correspondiente al universalismo humano, que aparece con el cristianismo. Se transforma posteriormente muchas veces, pero como fórmula acompaña toda la occidental posterior hasta hoy. Lo hace a pesar de todas las secularizaciones. Las tal llamadas "intervenciones humanitarias" del imperialismo actual se inscriben en esta tradición de la sacralización de la violencia. Aparece aquí en el *Apocalipsis* e inspira las posteriores visiones de la violencia, que ya revelan el grado de agresividad que este nuevo universalismo puede desatar y que desató. Pero cuando en el *Apocalipsis* se habla de la dominación cristiana, la tenemos que interpretar en el sentido de esta fórmula. Toda dominación occidental futura resulta efectivamente diferente de la dominación anterior. Ahora es dominación bajo la consigna de "destruir a los que destruyen la tierra". Lo es como dominación cristiana, como dominación liberal y también como dominación socialista. Es la violencia, a la cual el *Apocalipsis* se refiere como ejercicio del poder de los buenos "con cetro de hierro". Es violencia

que se sacraliza en nombre del bien en cuya consecución esta violencia se ejerce.

Es la violencia del milenio, que el *Apocalipsis* anuncia. Tomando en cuenta esto, es comprensible, que Juan, el autor, sea muy escéptico frente al milenio que él anuncia y porque prevé su fracaso. Viendo este fracaso, tiene que concebir en los últimos dos capítulos del texto la Nueva Tierra, en la cual el cetro de hierro ya no hace falta para la convivencia.

La constitución de la historia y su marco de interpretación

Las visiones fundantes para lo que sigue dan el marco de la historia que el texto desarrolla a partir del capítulo 12 hasta el final. Estas visiones no son anunciadas en el texto anterior. Vienen de sorpresa. Pero son necesarias para pasar de una historia de catástrofes y salvaciones a la concepción de la historia como historia con sentido, que tiene un destino de redención.

Las visiones son tres. Hay dos visiones de la mujer, entre las cuales se inserta la visión de la rebelión en el cielo.

La primera visión

La primera visión de la mujer es la siguiente:

> Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida de sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Y apareció otra señal en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas. [...] El Dragón se precipitó sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante de la Mujer, para devorar a su hijo en cuanto lo diera a luz. La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones

> con cetro de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios para ser allá alimentado mil doscientos días (Ap. 12: 1-6).

Aparece una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. No puede haber mucha duda, de que esta mujer es análoga a la Gran Diosa de las mitologías matriarcales. Como en los mitos matriarcales, da a luz un hijo con un destino. En los mitos matriarcales se trata de un proceso cíclico: la mujer da a luz al hijo, con el cual vuelve la vida para otro año. Al final del año el hijo muere para resucitar o nacer de nuevo. En el *Apocalipsis* no existen estos ciclos, sino toda la historia es concebida como un ciclo, del cual nace un mundo nuevo. En esta parte del texto el hijo tiene como destino "regir a todas las naciones con cetro de hierro". Tiene entonces el destino de constituir la dominación del milenio. Posteriormente, el texto lleva este destino más allá del milenio frente al hecho de que el milenio fracasa.

Cuando la visión muestra a la mujer como la Gran Diosa, no sale completamente de la tradición bíblica y judía. Me parece que aquí están presentes los primeros capítulos del *Génesis* y la figura de Eva. También en el *Génesis* Eva aparece como la Gran Diosa matriarcal. Cuando Dios expulsa a Eva y Adán del Paraíso, Dios maldice a la serpiente: "Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tu su calcañar" (Gn. 3:15).

Sobre lo que es este linaje de la mujer, el texto del *Génesis* sigue: "El hombre llamó a su mujer 'Eva', por ser ella la madre de todos los vivientes" (Gn. 3:20).

Eva aparece aquí no solamente como la madre de todos los seres humanos, sino de todos los seres vivos, de los animales y de las plantas también. Es presentada como la Gran Diosa matriarcal.

Este conflicto aparece ahora en el *Apocalipsis* entre la mujer y el dragón. El dragón ahora trata de devorar al hijo de la mujer, pero éste es arrebatado "hasta Dios".

En la segunda visión veremos, como quedó la mujer y su linaje.

Aquí aparece otro paralelo con una parte de la Biblia, que puede iluminar el uso, de parte de Juan, de la tradición de la Gran Diosa. Se trata de un parangón, pero éste pone en evidencia una gran diferencia.

En el Salmo 2 aparece lo siguiente:

> Voy a anunciar el decreto de Yahveh:
> El me ha dicho: "Tú eres mi hijo:
> yo te he engendrado hoy.
> Pídeme, y te daré en herencia las naciones,
> en propiedad los confines de la tierra.
> Con cetro de hierro, los quebrantarás,
> los quebrarás como vaso de alfarero" (Salmo 2:7-9).

El texto del *Apocalipsis* sin duda se inspiró también en este Salmo. Pero lo ha transformado en su esencia. Dice sobre la mujer: "está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. [...] La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro".

Es la mujer, que tiene el hijo. En el Salmo se dice: "Tú eres mi hijo: yo te he engendrado."

En el *Apocalipsis* no aparece ningún personaje masculino, que engendró un hijo. Aunque lo haya, es considerado completamente irrelevante. Lo que cuenta es la mujer-madre, no el hombre que haya engendrado un hijo y que lo considere suyo.

Hay un parangón entre los dos textos. Pero revela precisamente el significado contrario.

Por eso no puede haber duda de que Juan, muy conscientemente, recurre a la tradición matriarcal de la Gran Diosa.

La segunda visión: la rebelión en el cielo

Arrebatado el hijo de la mujer hasta Dios, ocurre la rebelión en el cielo. En esta visión no aparece el hijo, sino el dragón. La rebelión en el cielo, dirigida por el Ángel Miguel, se dirige en contra del dragón. Resulta que el dragón, que querría devorar al hijo de la mujer, es un ángel en el cielo. En concreto, es el ángel que en la corte de Dios representa la autoridad. Es el fiscal, el acusador, de la corte divina. Es Dios, visto desde su lado del Dios autoritario, del Dios de la imposición de la ley. Este ángel es expulsado del cielo y recibe el nombre de dragón:

> Miguel y sus Ángeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus Ángeles fueron arrojados con él (Ap. 12:7-9).

Este dragón es expulsado del cielo a la tierra. No es expulsado al infierno, como comúnmente se interpreta. En el *Apocalipsis* no hay infierno de este tipo. Recién a partir del capítulo 13 el texto habla de lo que el dragón hace en la tierra.

Una vez arrojado a la tierra, los victoriosos rebeldes en el cielo proclaman sus razones: "Ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante nuestro Dios" (Ap. 12:10).

Se nota, que el dragón es el acusador, representante de la ley y de la autoridad. Y como tal es seductor, como vimos en la cita anterior. Este dragón no induce a violar la ley, sino al sometimiento, a la autoridad. Induce a someterse al orden y a la ley. Induce al pecado que se comete cumpliendo la ley. Ester dragón como Satanás es lo contrario del diablo más bien popular. Este diablo popular induce a violar la ley

y opera sobre todo en el campo de la sexualidad. El dragón del *Apocalipsis* es lo contrario. Induce al poder, al ejercicio de la autoridad y al sometimiento a ella, al cumplimiento de la ley más allá de todos los efectos que tiene sobre la vida de los seres humanos. Se trata de las mismas inducciones que aparecen en las tentaciones de Jesús en los Evangelios. No llaman a violar ninguna ley.[23]

Esta figura del seductor aparece en las discusiones de hoy igualmente. Así aparece en un análisis del subcomandante Marcos del movimiento zapatista:

> El intelectual progresista se convierte en objeto y objetivo del poder dominante. Objeto a comprar y objetivo a destruir. El intelectual progresista «nace» en medio de este ambiente de *seducción* persecutoria. Algunos se resisten y defienden (casi siempre en solitario; la solidaridad no parece ser la característica del intelectual progresista), pero los otros, persuadidos de que la globalización es «inevitable», buscan entre su bagaje intelectual y siempre encuentran alguna razón para legitimar al poder. El sistema les ofrece un cómodo sillón (a veces bajo la forma de una subvención, de un puesto, de un premio o de algún privilegio) a la derecha del Príncipe ayer tan criticado.

Este es el poder como seductor, que induce a la traición de sí mismo y de los otros. Análisis como estos aparecieron también en la Polonia de los años 70 y 80 (por ejemplo Mischnik). frente al sistema socialista de entonces. Pero los que hicieron estos análisis en estos años frente al sistema socialista, se olvidaron de los mismos después y se dejaron seducir por el otro y nuevo sistema y con gusto.

También en el lenguaje de hoy aparece a veces la palabra "prostitución" en el contexto de esta seducción. Corresponde también al lenguaje del *Apocalipsis* sobre la prostitución por

[23] Ver Franz Hinkelammert, "El diablo y su la historia en el interior de la historia de la modernidad". En: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio.* San José: DEI, 2002.

el poder. No tiene un sentido anti-sensual o anti-sexual. Este significado se le confiere siglos después.

En el *Apocalipsis* la seducción del gran inductor a la prostitución es a la vez idolatría. Eso también enfoca Marcos hablando de la teología neoliberal. Es la teología de los neoliberales –sobre todo cuando provienen del fundamentalismo cristiano de EE.UU.– cuando presentan su teoría e ideología como "evangelio del mercado":

> La tarea de los pensadores progresistas, que son los de la esperanza escéptica, no es nada fácil. En su labor intelectual se han dado cuenta del malfuncionamiento de muchas cosas y, nobleza obliga, deben revelarlo, desmontarlo, denunciarlo, comunicarlo. Pero para hacerlo, deben enfrentarse con la *teología neoliberal*, y detrás de ella, con los *mass media*, los bancos, las grandes multinacionales, los ejércitos y las policías.[24]

Son el gran seductor y su falso profeta del Apocalipsis.

Esta seducción por la autoridad es el contenido de las visiones del capítulo 13.

Sin embargo, aparece un problema, que Juan tiene que afrontar posteriormente. El dragón es el ángel de la autoridad arrojado a la tierra. Pero ¿qué pasa al ser arrojado? Juan contesta: se muestra "el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo" (Ap. 12:10). Entonces luchan poderes, un poder bueno de los buenos y un poder malo de los malos.

Juan, por tanto, tiene que constatar una crisis del poder, cuando con el milenio anuncia el reinado del milenio de Cristo con "cetro de hierro". Este reinado fracasa tener que soltar al dragón de nuevo. El reinado de Cristo reproduce el reinado del dragón, por ser un reinado que se funda en el ejercicio de la autoridad. De la crisis del poder del dragón se

[24] Ver las citas en el texto del subcomandante Marcos, "El intelectual de derechas", según <www.rebelion.org>, 15 de enero del 2004. Se nota que en el *Apocalipsis* aparece un marco categorial de interpretación, que se ha mantenido hasta hoy.

pasa a la crisis del poder de Dios mismo. Cuando la autoridad controla a la autoridad, reproduce aquella autoridad a la cual pretende controlar en una forma cambiada. Juan, en su análisis posterior del milenio, es lo suficientemente realista como para sacar esta conclusión. A partir de esta crisis del poder Juan pasa a anunciar la transformación del mundo en Nueva Tierra.

La tercera visión: el dragón persigue a la mujer

A la visión de la rebelión en el cielo sigue la segunda visión de la mujer. En la primera visión el dragón no persigue a la mujer, sino a su hijo para devorarlo. Arrebatado el hijo hasta Dios y el dragón arrojado del cielo a la tierra, el dragón persigue a la mujer:

> Cuando el Dragón vio que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la Mujer que había dado a luz al Hijo varón. Pero se le dieron a la Mujer las dos alas del águila grande para volar al desierto, a su lugar, lejos del Dragón, donde tiene que ser alimentada un tiempo y tiempos y medio tiempo. Entonces el Dragón vomitó de sus fauces como un río de agua, detrás de la Mujer, para arrastrarla con su corriente. Pero la tierra vino en auxilio de la Mujer: [...] abrió la tierra su boca y tragó el río vomitado de las fauces del Dragón. Entonces, despechado contra la mujer, se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús (Ap.12:13-17).

La mujer se salva de la persecución del dragón. Escapa al desierto primero, y se salva del río de agua vomitado por el dragón con la ayuda de la tierra. La tierra es el conjunto de seres vivientes en el conjunto de los elementos físicos de la tierra. No es externa al ser humano, sino lo incluye.

Lo que hay que destacar es el hecho, de que la mujer no es salvada por su hijo arrebatado hasta Dios. El hijo está

en el cielo en pos del reinado de Cristo con cetro de hierro. No ayuda a la mujer, su madre. Ella es salvada por la tierra. Tampoco Dios la salva, sino la tierra.

Estoy convencido que aquí está presente de nuevo la imagen de la Eva del Génesis y el conflicto entre la mujer y la serpiente anunciado por Dios. Repito las citas: “Enemistad pondré entre ti y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar” (Gn. 3:15); “El hombre llamó a su mujer “Eva”, por ser ella la madre de todos los vivientes” (Gn. 3:20).

Aparece ahora en el *Apocalipsis* este conflicto, en el cual el “linaje” de la mujer, madre de los vivientes, salva a la mujer. El hijo arrebatado hasta Dios es también del linaje de la mujer, pero no acude en su ayuda. La salvan todos los vivientes, la vida misma la salva.

No es el hijo arrebatado hasta Dios, quien salva a la mujer. Posteriormente parece todo al revés. Este hijo tiene que salvarse y volver a integrarse a la tierra. Eso Juan lo muestra con su imaginación del pasaje del mundo hacia la Nueva Tierra.

2. El dragón: autoridad y poder como seductor

El dragón es arrojado a la tierra. Es el gran seductor. La seducción que el dragón ejerce Juan la desarrolla en los capítulos siguientes 12 hasta 16.

El dragón es el ángel del poder y de la autoridad arrojado a la tierra. Por eso, promueve el imperio, que Juan llama Babilonia. Es la Babilonia que había destruido el templo judío en el siglo VII a.C. y que sigue siendo en la tradición judía el símbolo de todos los imperios después. Por eso, cuando Juan se refiere a Babilonia, se refiere a todos los imperios anteriores también, aunque específicamente se refiere al Imperio Romano como Babilonia.

El dragón no funda directamente el imperio, sino le da el poder. La Bestia funda el imperio y el dragón es el Dios supremo de este imperio. La Bestia es una especie de encarnación del dragón, aunque distinto de él. Fundado el imperio, el falso profeta promueve la adoración del dragón y de la Bestia. Aparece toda una trinidad.

Se trata del impero romano, pero a la vez de todos los imperios: "La Bestia que vi se parecía a un leopardo, con las patas como de oso y las fauces como fauces de león; y el Dragón le dio su poder y su trono y gran poderío" (Ap. 13:2).

León, oso y leopardo son símbolos tomados de Daniel. Daniel se refiere con estos símbolos a los tres imperios que habían dominado Israel hasta su tiempo (Dn. 7:4-6). El *Apocalipsis* retoma eso, pero con la secuencia inversa. El impero romano es el imperio más poderoso que contiene en sí todos los imperios anteriores.

La trinidad de Dragón, Bestia y falso profeta Juan la presenta como el Anti-Dios. El mismo imperio –Babilonia– es visto como un levantamiento en contra de Dios. El Dragón, arrojado del cielo a la tierra, se hace Dios en cuanto da su poder al imperio. La rebelión en el cielo arrojó al dragón a la tierra. Ahora el dragón hace un levantamiento en la tierra promoviendo el imperio, el poder y la autoridad, convirtiéndolos en Dios. El *Apocalipsis* se enfrenta a este levantamiento del imperio en contra de Dios.

Este Anti-Dios responde también a una mujer, que es lo contrario de la Gran Diosa:

> Me trasladó en espíritu al desierto. Una mujer, sentada sobre una Bestia de color escarlata, cubierta de títulos blasfemos: la Bestia tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas; llevaba en su mano una copa de oro llena de abominaciones, y también las impurezas de su prostitución, y en su frente un nombre escrito –un misterio–: "La Gran Babilonia, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra." Y vi que la mujer se embriagaba con

la sangre de los santos y con las sangre de los mártires de Jesús (Ap. 17:3-7).

También esta mujer está en el desierto. Pero ningún Dragón la persigue. Se alimenta, pero se embriaga con sangre. Está sentada sobre la Bestia. También es madre, pero no es madre de todos los seres vivientes, sino de todas las "abominaciones de la tierra". Tiene un nombre misterioso, que es Babilonia. La Gran Madre en cambio después recibe también un nombre misterioso que es "Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén" (Ap. 21:2).

Lo que Juan ve en Babilonia es un mundo contrario tanto a Dios como a la gran Diosa, madre de todos los vivientes. Sin embargo, todavía no establece una relación entre ambos. Lo va a hacer recién, cuando presenta la Nueva Tierra.

Ahora Juan ve la destrucción de Babilonia. Cae Babilonia. Pero no cae por la mano de Dios o de algún ángel, sino como consecuencia de sus propias acciones. Son contradicciones internas que la hacen caer y ninguna intervención externa.

Sin embargo, caída Babilonia, hay una gran batalla, que se suele llamar el primer combate escatológico. Es la batalla entre La Bestia junto a los reyes de la tierra en contra de "el que iba montado en el caballo" (Ap. 19:19) y el ejercito de él. En esta batalla la Bestia es derrotada.

Después de esta batalla viene el reinado de Cristo, que gobernará 1000 años con el "cetro de hierro".

3. Los mil años del reinado de Dios y de Cristo con cetro de hierro

Como ya dije, trato de ver el *Apocalipsis* como un pensamiento sobre la historia en términos de un pensamiento en visiones. Juan, el autor, piensa el futuro a partir de su presente. El percibe tendencias y les da expresión. No es clarividente ni tampoco apunta como escribiente inspiraciones divinas externas. Tampoco hace premoniciones. Aunque él

mismo se presenta así, nuestra interpretación no puede aceptarlo. El texto tiene una gran coherencia y muy lícitos análisis del poder. Se trata más bien de analizar estos textos según un principio, que el maestro escolástico Albertus Magnus postuló para las ciencias empíricas. Según Albertus Magnus hay que analizar *etsi Deus non daretur* [como si Dios no existiera]. Eso vale también para un texto como el *Apocalipsis*. Se trata de un principio metodológico y no implica ninguna afirmación metafísica, ni positiva ni negativa.

Sin duda, Juan es un pensador cristiano. Pero a la vez es un pensador político de alto vuelo. Eso lo comparte con los profetas de la tradición judía, que igualmente son pensadores políticos a la vez. Logra percibir y formular tendencias, que en su tiempo solamente están presentes *in status nasciendi*, embrionariamente.

Desde su situación de perseguido y oprimido percibe el futuro del cristianismo como un futuro victorioso y el poder del Imperio romano de su tiempo como un poder grande, pero frágil, en decadencia. Por lo tanto espera la caída del imperio y la consiguiente victoria del cristianismo. Percibe estas posibilidades y las expresa como futuro seguro. El imperio lo ve como una gran idolatría del poder que constituye frente a su Dios cristiano un anti-Dios. Un anti-Dios resultado de la idolatría del poder.

Por lo tanto, prevé la caída del imperio por razones de su decadencia interna, no por alguna intervención externa de Dios. Sin embargo, esta caída del imperio no significa el fin de la Bestia y del falso profeta –que para Juan simbolizan este poder idolátrico– y mucho menos el fin del Dragón, que les da su poderío.

Por tanto, construye, siguiendo a la caída del imperio, un gran combate entre la Bestia y el Cristo –al cual se refiere como el "que monta el caballo"–, que en la literatura sobre el Apocalipsis se suele llamar el primer combate escatológico.

En este combate Cristo sale victorioso y a la victoria le sigue un gran exterminio:

> Pero la Bestia fue capturada, y con ella el falso profeta –el que había realizado al servicio de la Bestia las señales con que seducía a los que habían aceptado la marca de la Bestia y a los que adoraban su imagen– los dos fueron arrojados vivos al lago de azufre. Los demás fueron exterminados por la espada que sale de la boca del que monta el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes (Ap. 19:20-21).

Es una guerra de exterminio. Es el exterminio de los seguidores de la Bestia y de la propia Bestia junto con el falso profeta. Pero hay un personaje del drama, que no es exterminado. Este es el Dragón. El Dragón es el ángel del poder, que siempre ha estado detrás del imperio, que es la Babilonia de todos los tiempos Es la Serpiente antigua, el Diablo y Satanás. Es el seductor, que hace representa el poder e incita a ejercerlo. Da poder a los que son seducidos y que entonces siguen a la Bestia y al falso profeta. Pero la Bestia y el falso profeta no son el poder, son los que lo asumen al constituir los imperios.

Este Dragón sobrevive. Pero también es derrotado:

> Luego vi a un Ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la Serpiente antigua –que es el diablo y Satanás– y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo (Ap. 20:1-3).

Con eso empieza el reinado de Cristo. Pero Juan no se explaya en mucha descripción. . Parece que la fantasía lo ha abandonado. Pinta con colores fantásticos tanto Babilonia como la Nueva Tierra de los últimos capítulos del texto. Pero no aparecen imágenes o símbolos de lo que es este reinado. Igualmente da mucho color a las escenas de violencia y de exterminio. Pero el reinado de Cristo, que empieza después de la caída de Babilonia-Roma, queda en pura sombra.

Si preguntamos ¿por qué? solamente nos queda la respuesta de que Juan no tiene capacidad para imaginarlo. Sin embargo, da algunas pistas a través de sus anuncios y de algunas escuetas descripciones.

Ya antes de hablar de este reinado de mil años hay algunos anuncios del futuro posterior, que en parte solamente se pueden referir a este reinado. Hay un anuncio del futuro inmediatamente antes del reinado, que podemos descartar:

> Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su Esposa se ha engalanado y se ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura –el lino son las buenas acciones de los santos–. Luego me dice: "Escribe: dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero" (Ap. 19:7-9).

No se puede referir a este reinado, porque las bodas del Cordero se celebran según el texto, ma tarde (Ap. 21) y son el inicio de la Nueva Tierra. Este anuncio se refiere a un período posterior, en el cual Juan expresamente excluye de que se trata de un reinado.

Sin embargo, hay otras referencias. En la carta a Tiatira, una comunidad cristiana de Asia, hay una reseña clara. Un ángel comunica en esta carta, lo que dice el hijo de Dios: "Al vencedor, al que se mantenga fiel a mis obras hasta el fin, daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como se quebrantan las piezas de arcilla. Yo también lo he recibido de mi Padre. Y le daré el Lucero del Alba. El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias" (Ap. 2:26-29).

Aquí hay dos promesas. La primera es la promesa correspondiendo al "reinado de Cristo". Es: "daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como se quebrantan las piezas de arcilla". La fórmula es sorprendente. En Babilonia el Dragón da este poder. (Ap. 13:2) La segunda promesa es muy diferente: le daré el Lucero del Alba. El Lucero del Alba es Lucifer, lo que es una referencia común

en este tiempo a Jesús. En los primeros siglos en muchos contextos los cristianos se refieren a Jesús como Lucifer. Pero este Jesús es más bien lo contrario del Cristo con el cetro de hierro. Juan tiene conciencia de eso. El Lucero del Alba aparece en al *Apocalipsis* otra vez al final, cuando Jesús se autopresenta como Lucero radiante del Alba. Es el Jesús de la Nueva Tierra, que no ejerce y no puede ejercer ningún reinado.

Pero el texto no esclarece la relación entre estas dos figuras contrapuestas, que se presentan como diferentes caras de Jesús. Sin embargo, la primera cara –primera promesa– promete al Cristo del reinado de Cristo con el cetro de hierro.

Este Cristo es presentado nítidamente antes de pasar al reinado de los mil años: "De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; el los regirá con cetro de hierro; el pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios, el Todopoderoso. Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores" (Ap. 19:15).

Aquí se anuncia un poder feroz, más grande que cualquier otro poder. Pero no se habla del contenido de este poder. Sin embargo hay algunos indicadores implícitos en un cita, que ya antes dimos parcialmente:

> Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso. Aquel que es y que era porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado. Las naciones se habían encolerizado; pero ha llegado tu cólera y el tiempo de que los muertos sean juzgados, el tiempo de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, pequeños y grandes, y de *destruir a los que destruyen la tierra* (Ap. 11:17-18). (Cursivas nuestras.)

Es un poder que juzga y castiga. Por eso es consecuente, cuando Juan dice sobre aquellos que "reinan con Cristo mil años", que se "les dio el poder de juzgar" (Ap. 20:4). Juzgan, castigan, manejan el cetro de hierro sobre las naciones y destruyen los que destruyen la tierra.

Pero ¿qué distingue este poder del anterior poder de Babilonia? La opinión de Juan es bastante clara. Impiden que vuelva el poder de Babilonia. Por eso, el Dragón está encadenado, pero muy vivo. Es amenaza constante y no simplemente ausente. Por tanto, este reinado de Cristo es un poder destinado a evitar que el poder rija las relaciones humanas. El poder destruye, por tanto, hace falta un poder que evite que surja el poder que destruye. El poder del reinado de Cristo es un anti-poder, pero tan feroz como el poder.

Juan sospecha algo, cuya importancia aun no puede vislumbrar. Es el cristianismo en el poder, la cristiandad, que efectivamente surgió en los siglos posteriores y que va a confirmar sus sospechas. El cristianismo como cristiandad en el poder entre en contradicción y fracasa al no poder confrontarla.[25]

La contradicción efectivamente se hizo evidente. Es la contradicción que el poder cristiano –y los poderes que surgen en sus secularizaciones: el liberal y el socialista– viven efectivamente. Todos persiguen el poder para que no haya poder destructor y todos se legitiman efectivamente por "destruir a los que destruyen". Todos están amarrando al Dragón y a todos se les escapa.

Esta contradicción hace comprensible, que Juan prevea el fracaso de este reinado. Igualmente hace comprensible el por qué Juan no se sienta capaz de desarrollar su imaginación

[25] El autor del *Apocalipsis* hace una diferencia clara entre Cristo y Jesús. Aunque se trate de la misma persona, esta tiene dos caras muy diferentes e inclusive contrarias. Habla de Cristo siempre en el contexto del ejercicio de la autoridad y del poder. El Cristo tiene un cetro de hierro, se impone por la fuerza, hace batallas sangrientas. En cambio, Jesús es el lucero radiante del alba y los mártires mueren por lo que es "el testimonio de Jesús". Jesús es paz, nueva tierra, Lucifer. Jamás ejerce autoridad o poder. Se trata de un desdoblamiento, que corresponde al análisis de la historia, que el *Apocalipsis* hace. Se está anunciando una dialéctica entre el poder y la emancipación, que pasa por toda la historia de la modernidad en todas sus corrientes. Incluye la dialéctica entre utopía y realización. Lo contrario de la utopía aparece como el vehículo de su realización.

en su previsión de este reinado de mil años. Efectivamente, este tipo de poder tiene que hacerse Dragón para mantener encadenado al Dragón. Por lo tanto, es cierto que el Dragón tiene que surgir de nuevo en cualquier momento. Dice el texto:

Después tiene que ser soltado por poco tiempo (Ap. 20:3).

La razón la tenemos que adivinar, Juan no la explicita. Pero, si nuestro análisis anterior es acertado, la hace vislumbrar. A pesar de eso dice: "Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección: la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán Sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años" (Ap. 20:6).

A mí no me parece tan clara esta "dicha".

El resultado, al cual llega Juan, es el fracaso de este reinado. Lo hace terminar soltando el Dragón, que junta ahora Gog y Magog en contra de la Ciudad amada (Ap. 20:9) Es lo que se llama usualmente el segundo combate escatológico. Esta vez baja fuego del cielo para devorarlos.

Sin embargo, ahora ocurre la victoria final. Esta vez el propio Dragón es exterminado: "Y el diablo, su seductor, fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también la Bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos" (Ap. 20:10).

Pero el exterminio esta vez va más allá de los perdedores:

"La muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego –este lago de fuego es la muerte segunda– y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego" (Ap. 20:14).

Después de ser arrojados al lago de azufre el Dragón, la Bestia y el falso profeta, la muerte y el Hades y los condenados del último juicio son arrojados a otro lago: el lago de fuego. Allá desaparecen y Su existencia se extingue.

Luego viene la Nueva Tierra. Pero viene después del exterminio de los malos.

4. La boda del Cordero y la Nueva Jerusalén

De este fracaso del reinado de Cristo y de la consiguiente batalla final resulta según Juan la transformación del mundo entero: un nuevo cielo y una nueva tierra: "Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva –porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo" (Ap. 21:1-2).

Bajaba del cielo la Nueva Jerusalén. Ella aparece ahora como "novia ataviada para su esposo". Es, sin duda la mujer que Juan había mostrado al comienzo de esta parte del *Apocalipsis* (cap. 12). Es la mujer, que dio a luz y cuyo hijo fue arrebatado hasta Dios y que quedó abandonado a la persecución por el Dragón y salvada por la tierra. Ahora es novia y es a la vez la Nueva Jerusalén, que es la Nueva Tierra.

Ya antes del milenio Juan había anunciado las bodas del Cordero. El Cordero, sin embargo, es el hijo de la mujer que fue arrebatado hasta Dios y que la había dejado abandonada después. La tierra que la salvó es ahora ella misma como Nuevo Jerusalén. Ahora se juntan en las bodas. El hijo vuelve.

La concepción de estas bodas es sorprendente. En la tradición judía hay la comparación de Israel con la Novia y de Jahve con el esposo (por ejemplo, Is. 61:10). Pero es una boda estrictamente vertical. Aquí el esposo no es Yahve, sino el Cordero, siendo el Cordero el hijo de la Novia. No puede haber duda de que Juan recurre aquí a una imagen matriarcal. Allí tal boda es frecuente y precede a la vuelta de un nuevo año después del invierno. Aquí, en cambio, precede al nacimiento de un mundo nuevo.

Juan anuncia cielo nuevo y tierra nueva. En sus visiones los describe. Sin embargo, lo hace afirmando el exterminio de los malos: Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: "Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá

su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" (Ap. 21:3-4).

Allí hay nuevo cielo y nueva tierra. Dios ahora pone su morada en la nueva Jerusalén, lo que es el nuevo cielo. Y enjugará todas las lágrimas y esa es la nueva tierra.

Sin embargo, se repite el exterminio de los malos:

> Esta será la herencia del vencedor: yo seré Dios para él, y él será hijo para mi. Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los impuros, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda (Ap. 21:7-8).

Ahora son exterminados en el "lago con fuego y azufre" en la "muerte segunda". Parece que simplemente dejan de existir, porque antes ya había dicho que inclusive la muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego. El infierno, posteriormente se inventa, sería la vida eterna de la muerte. Pero aquí es la muerte misma que muere. Y el Hades tiene que desaparecer, porque la llegado del nuevo mundo de la Nueva Jerusalén es vista como definitiva y no como circular, como era en los mitos matriarcales anteriores.

Con el nuevo cielo el mismo Dios ha cambiado. Ahora es amigo y deja de ser autoridad. Ya no hay ni santuario ni templo: "Pero no vi Santuario alguno en ella: porque el Dios todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario" (Ap. 21:22).

San Pablo habla de esta transformación de Dios como "Dios será todo en todos".

Alumbra:

> La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero" (Ap. 21:23)
> [...]

> Sus puertas no se cerrarán con el día –porque allí no habrá noche– y traerán a ella el esplendor y los tesoros de las naciones (Ap. 21:25).

Esta Nueva Jerusalén tiene como centro la fuente del río del agua de la Vida, y en esta fuente se levanta el trono de Dios:

> Luego me mostró el río de agua de Vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de Vida, que dan frutos doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven como medicina para los gentiles.
> Y no habrá maldición ninguna; el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad y los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro y llevarán su nombre en la frente. Noche no habrá; no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos (Ap. 22:1-5).

La fuente del río del agua de la Vida es a la vez el trono de Dios y es el centro de la Nueva Jerusalén, siendo la Nueva Jerusalén la mujer y novia. Pero Juan hace muy explícito, que este Dios no es máxima autoridad y no es ninguna autoridad. Esta referencia es muy importante para entender su imaginación tanto del nuevo cielo como de la nueva tierra. Insiste en que el río del agua de la vida hace crecer y madurar árboles de la vida. Es una referencia al paraíso del Génesis. Allí también había un árbol de la vida. Pero Dios no les dio a Eva y Adán acceso a este árbol. Ahora hay muchos árboles de la vida y a se tiene acceso.

Dicho esto, Juan añade: "Y no habrá maldición ninguna". Es otra vez una alusión al paraíso del Génesis. En este paraíso había un árbol prohibido. Ahora Juan insiste, de que en esta Nueva Tierra no hay ningún árbol prohibido. Es un paraíso sin árbol prohibido y, por tanto, sin maldición. Precisamente eso confirma, que Dios ya no es autoridad, porque no hay prohibición. Donde no hay prohibición, no

hay autoridad. Por eso el culto de Dios no es culto de una autoridad ni culto de ningún poder.

En esta dirección apunta la afirmación de Juan de que en la Nueva Jerusalén es de oro puro. Oro es el metal precioso que en su tiempo era el principal material del dinero. Y el dinero es uno de los grandes símbolos de poder. Ahora está en todas partes y no es más que un bello valor de uso: "la plaza de la ciudad es de oro puro, transparente como un cristal" (Ap. 21: 21).

Ni Dios ni el Cordero reinan. El Cordero no lleva ningún "cetro de hierro". Por tanto dice el texto: "el señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos" (Ap. 22:5). Dios alumbra y ellos reinan. Pero no reinan sobre otros, reinan sobre sí mismos.

La visión es una visión de libertad frente a Dios y frente a los otros y esta libertad brota de la armonía de los seres humanos consigo mismos y, en consecuencia, con la mujer.

Es posiblemente la visión más grandiosa que jamás se ha pensado en la historia humana.

El *Apocalipsis* termina con el siguiente diálogo:

> Yo, Jesús, he enviado mi Ángel para daros testimonio de lo referente a las iglesias. Yo soy el Retoño y el descendiente de David, el Lucero radiante del alba.
> El espíritu y la novia dicen: "'¡Ven!'. Y el que oiga, diga: '¡Ven!' Y el que tenga sed, que se acerque, y el que quiera, reciba gratis agua de la vida" (Ap. 22:16-17).

Es un diálogo entre Jesús por un lado y el espíritu y la novia por el otro. El espíritu y la novia forman una unidad. El espíritu también se podría traducir como *sapientia* o *sofía*, lo que es otra vez la mujer. La novia es obviamente la mujer. Es la mujer que daba a luz a un hijo que fue arrebatado hasta Dios y es la Nueva Jerusalén.

En el dialogo Jesús se presenta como descendiente de David, por tanto de un rey, pero también como Lucero radiante del Alba, es decir, como el Jesús-Lucifer. Como tal, es

el Jesús sin "cetro de hierro". Es rey, pero no es autoridad. El hijo, arrebatado hasta Dios para reinar con cetro de hierro, vuelve como Lucifer, que ya no ejerce el poder.

La parte activa del diálogo son el espíritu y la novia. Lo reciben bien y lo llaman: "¡Ven!". Ahora se pueden unir. A eso se une Juan, para llamar a todos y que también digan ¡Ven!. Porque ahora recibirán agua de la vida.

De esta manera termina un ciclo, que Juan describe en los capítulos 12 hasta el final. Es un ciclo de transformación de Dios y de la tierra. El Dios-autoridad enfrenta el Anti-Dios del poder –Dragón, Bestia y falso profeta– pero recibe su fracaso al imponer el reinado de Cristo con el cetro de hierro. El Dios mismo tiene que renunciar a su autoridad, para poder ser victorioso. Su victoria es su renuncia a la autoridad y su transformación en el Dios "todo en todos". Pero eso es a la vez la liberación de los seres humanos en la tierra.

Reflexiones finales

Sin duda, el *Apocalipsis* es uno de los textos fundantes de la sociedad occidental. Nace en el contexto del cristianismo del siglo I, pero impacta mucho más allá del cristianismo. Formula marcos categoriales, que se mantienen más allá de todas las secularizaciones de la modernidad.

El texto ha sido leído de las maneras más diversas. Pero igualmente ha sido falsificado de miles maneras. El texto acompaña la historia occidental en sus grandes cambios. Hay una lectura que se hace al surgir la sociedad burguesa. Hobbes hace toda una interpretación del *Apocalipsis*. Cuando habla del Estado burgués como Leviatán, alude a la bestia del mar del *Apocalipsis*. El mismo Locke le sigue en esta interpretación. El mismo Mesías de Händel da en la mitad del siglo XVIII toda una legitimación apocalíptica del imperio inglés, que tiene mucho que ver con la gran aceptación que esta

obra encontró en Inglaterra en este tiempo. Pero igualmente Marx y Engels interpretan el *Apocalipsis*, como lo hace Hegel también. Y cuando colapsó el socialismo soviético, el occidente burgués lo celebró en términos apocalípticos: cayó la bestia. Las imágenes del *Apocalipsis* aparecen también en el nazismo alemán, cuando se presenta como el reino milenario. Y hoy se deriva del *Apocalipsis* uno de los pilares ideológicos del imperio de EE.UU., que le presta el fundamentalismo cristiano de EE.UU.

Sin embargo, el *Apocalipsis* ha jugado siempre también el papel de interpretación legitimadora de las violencias que tales cambio han llevado consigo. El *Apocalipsis* percibe el futuro histórico como un futuro tan violento como realmente resultó. No origina esta violencia inaudita de la sociedad occidental, pero la expresa. La expresa legitimándola.

Creo, que no se puede terminar un estudio sobre el *Apocalipsis* sin analizar esta su violencia extrema. El mismo *Apocalipsis* anuncia frente a Babilonia esta violencia, que supera todavía lo que era la violencia de la propia Babilonia: "Dadle como ella ha dado, dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó preparadle el doble" (Ap. 18:6).

La ley de Talión decía: ojo por ojo. Ahora se dice: dos ojos por un ojo. Y después se va a decir: infinitos ojos por un ojo.

El cristianismo se presenta, y no sin razón, como religión de amor al prójimo. Urgenhacer la pregunta: ¿Por qué nace del amor al prójimo la sociedad más agresiva y violenta de toda la historia humana, que hoy hasta amenaza la supervivencia de la vida en la tierra?

Pero el problema no es el cristianismo. El problema es otro, porque hay que explicar por que el cristianismo lleva a constituir esta sociedad. El cristianismo hace presente en el mundo del imperio romano un nuevo universalismo, que se va a transformar en la base del occidente posterior. Es un universalismo del sujeto –que se expresa como amor al pró-

jimo–, al cual corresponde una nueva imagen de la libertad, que en la Nueva Tierra del *Apocalipsis* tiene su expresión correspondiente y adecuada. Sin embargo, no se puede realizar. Por lo tanto, se invierte en su contrario, que es, en forma cristiana, el reinado de Cristo con su cetro de hierro. Eso crea un marco categorial del ejercicio del poder de occidente, que se puede secularizar manteniéndose perfectamente y en términos perfectamente análogos.

Pero eso revela el problema. Ni el cristianismo, ni el liberalismo, ni el socialismo han sido capaces de efectuar una mediación de estos contrarios. Eso los hizo desembocar en el exterminismo, que acompaña la historia del occidente hasta hoy. El exterminismo occidental es el sustituto nefasto de la mediación necesaria.

Sin embargo, hoy se hace insostenible, porque al seguir amenaza la propia vida no solamente humana, sino toda. Eso parece ser la razón de que hoy aparece este reclamo de una mediación de los contrarios, una mediación necesariamente conflictiva, más allá de otra toma de poder para instaurar otro sistema de poder capaz de controlar los poderes anteriores.

Por eso, hay que ir también más allá del *Apocalipsis*. Hay que liberarse también de los muertos que ordenan.

Capítulo 2
CORPOREIDAD CONCRETA Y CORPOREIDAD ABSTRACTA: LA ESPIRITUALIDAD DEL MERCADO

Considerar los misterios cristianos como mitos, puede ofender una fe cristiana tradicional. Pero es la manera de producir un distanciamiento necesario para poder hacer un análisis. Se pone, eso sí, la fe entre paréntesis, para poder escudriñar la razón mítica subyacente. Es aplicar un viejo principio del análisis, que Alberto el Grande entre los siglos XII y XIII aplicó a las ciencias naturales *etsi deus non daretur*. Ahora se lo aplica al análisis de la teología misma y resulta el análisis de sus mitos en el contexto de la comprensión de la propia historia. Es la crítica de la razón mítica.

No excluye la fe, sino abstrae de ella para dejar después la libertad de ubicarla en uno o otro sentido. También para el análisis de la religión vale el *etsi deus non daretur*.

De la polaridad tiempo lineal –tiempo de vida a la polaridad corporeidad abstracta/corporeidad concreta–. Ambas polaridades aparecen a partir de la acción.

En la corporeidad abstracta el alma, la ley, el espíritu es punto de partida para someterse a todas las expresiones corporales (los apetitos, la concupiscencia). Libertad de todos los apetitos no es ausencia de apetitos, sino su dominación.

No deben ser espontáneos. Donde el alma los permite, tienen lugar pero no tienen derechos. Estos apetitos incluyen las necesidades, no son simples preferencias al estilo de la economía neoclásica. Los apetitos son pasiones en los cuales se expresan necesidades. Pueden ser también alternativas de expresión de necesidades y como tal, preferencias. La economía neoclásica habla de preferencias abstrayendo de las necesidades.

El alma y la espiritualidad son el ámbito de la ley. La ley guía el alma y la espiritualidad. Todo lo otro es voluptuoso, es concupiscencia. Por tanto, distorsión para el alma.

Corporeidad abstracta y concreta corresponde a trabajo abstracto y concreto. Corporeidad abstracta es naturaleza abstracta.

Se trata de un dualismo, que sin embargo implica una ruptura radical con el dualismo griego. Pero igualmente con la corporeidad judía, donde el alma vivifica el cuerpo en toda su corporeidad. En esta tradición el alma no es ley. Por eso no tienen inmortalidad del alma y cuando el cristianismo expresa inmortalidad a partir de la tradición judía, lo puede hacer solamente por la resurrección del cuerpo. Con el cuerpo que tiene el alma que lo vivifica.

Con la corporeidad abstracta aparece la materia prima del sujeto burgués. El sujeto de Descartes es incorporal y ve toda corporeidad como objeto, también a su propio cuerpo y su alma propia. Es construcción necesaria para poder transformar toda corporeidad en objeto de su propio conocimiento y su acción, siendo estos también objeto en una cadena sin fin.

Un sujeto individual incorporal (*res cogitans*) para ver una corporeidad abstracta (*res extensa*) y un trabajo abstracto para relacionarse con un sujeto con preferencias, que no tiene necesidades. Es el sujeto de la disponibilidad del mundo para la acción instrumental.

La contrapartida: un sujeto corporal y sensual en relaciones de comunidad, que vive un tiempo de vida y que tiene necesidades.

Preferencias son maneras alternativas de satisfacer necesidades. Si no hay alternativa en una situación de emergencia, hay que satisfacer la necesidad con satisfactores, que a uno inclusive le repugnan.

El cambio de esta corporeidad abstracta hacia la acción abstracta pasa por un nuevo mito: el pacto con el diablo. Lo malo es lo bueno es un satanismo. Sobre eso se monta el: lo bueno es lo malo.

La transformación hacia: lo malo es lo bueno, opera el mito del progreso, que es el centro del pasaje a la universalización y secularización de la corporeidad abstracta.

Locke sobre las obras del progreso técnico y económico:

> Estoy de acuerdo de que la observación de estas obras nos da la ocasión de admirar, reverenciar y glorificar su Autor: y, dirigidas adecuadamente, podrían ser de mayor beneficio para la humanidad que los monumentos de caridad ejemplar que con tanto esfuerzo han sido levantados por los fundadores de hospitales y asilos. Aquél que inventó primera vez la imprenta, descubrió la brújula, o hizo pública la virtud y el uso correcto de la quinina, hizo más para la propagación del conocimiento, para la oferta y el crecimiento de bienes de uso y salvó más gente de la tumba, que aquellos que construyeron colegios, casas de trabajo y hospitales.[26]

Lo que no dice es lo que significa "dirigidas adecuadamente". Ese es el punto y no la contraposición entre progreso y caridad.

El mito del progreso resulta de su proyección al infinito. Esta proyección pasa por encima de todo límite positivo de lo posible. El futurismo de los años 50 del siglo XX lo lleva a extremos más grandes que nunca. Lo hace en el período

[26] John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. New York: Dover, 1959, libro II, p. 352.

de debilitamiento y hasta quiebre del mito. Aparece ahora el problema, que Locke menciona pero que deja sin analizar: dirigir adecuadamente el desarrollo técnico-económico, para que produzca realmente aportes para la vida humana sin destruirla. Hoy los medios de comunicación siguen propagando este mito (máquinas inteligentes en la cibernética, progresos sin fin en la biotecnología etc.) Pero se ha vaciado por la cuestión cada vez más urgente, por el "dirigirlo adecuadamente". Se ha descubierto que el progreso es una manzana que lleva un gusano adentro.

Este mito del progreso constituye una verdadera espiritualidad, aunque sea antiespiritual. Surge como espiritualidad burguesa, pero aparece en el socialismo soviético de una manera análoga.

Es la espiritualidad de la "mano invisible", que formula Adam Smith con el antecedente muy importante de Mandeville. Es la espiritualidad de la corporeidad abstracta.

> Una sociedad libre requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la manutención de vidas: no a la manutención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al "cálculo de vidas": la propiedad y el contrato (Friedrich von Hayek, "Entrevista", *Mercurio*, 19 de abril de 1981).

Es una verdadera espiritualidad contraria a toda espiritualidad del sujeto concreto viviente.

También el empresario puede tener problemas de conciencia al explotar al otro. Esta espiritualidad de la corporeidad abstracta le soluciona el problema. Es ahora servidor, da trabajo, empuja el progreso, sirve al interés general. Eso vale a pesar de todas las apariencias. La ganancia no es solamente una medida cuantitativa: indica también su aporte al interés general y el servicio a favor de otros. Si es cristiano como Camdessus, mide su aporte al reino de Dios.

La predestinación, de la cual habla Max Weber, puede tener solamente los efectos que Weber le adjudica, en el marco de esta espiritualidad abstracta. Muestra que su amor al prójimo ha sido eficaz y por eso puede considerarse un predestinado. El pensamiento de la predestinación es secundario, lo primario es la espiritualidad abstracta. Esta posteriormente se seculariza y sigue vigente hasta hoy. Cuando viajamos en avión, al final de la ruta nos despide el altoparlante: gracias por habernos dado la ocasión para servirles. Eso está dicho en serio y la mayoría de la gente lo cree a puntillas.

Aparece toda una mística de la corporeidad abstracta con su ética del mercado, que es sumamente eficiente. Esta reflexión mítica es el motor espiritual del capitalismo y su acción dinámica. Es la espiritualidad del corazón endurecido. La ley del valor se ha convertido en una ley que salva hasta el alma y que justifica inclusive frente a Dios. Se trata de un discurso completo de salvación. Es a la vez perfectamente idolátrico. Pero es de origen cristiano, aunque tenga un lado completamente secular simultáneamente. Es el mito central de la modernidad burguesa, pero no solamente de la burguesa. En alemán: Arbeitgeber y Arbeitnehmer. Mercado y capital se hacen Dios hecho hombre. Capitalismo como religión, nacido de la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo (Walter Benjamin).

Esta sociedad no está movida por intereses materiales de por sí. Los intereses materiales son simplemente la otra cara de los intereses espirituales de la espiritualidad de la corporeidad abstracta. Los intereses materiales tienen un significado de salvación, de amor, de servicio al otro. Así lo exclama Cristóbal Colón: Gold ist ein wunderbares Ding! Wer dasselbe besitzt, ist Herr von allem, was er wünscht. Durch Gold kann man sogar Seelen in das Paradies gelangen lassen [¡Cosa maravillosa es el oro! Quien tiene oro es dueño y señor de cuanto apetece. Con oro, hasta se hacen entrar las almas en el paraíso"]. Carta desde Jamaica, 1503 (Karl Marx, *Kapital Schatzbildung*). Colón es todavía monetarista. La espirituali-

dad abstracta la generaliza a partir de la ganancia. La persecución de los intereses materiales es algo espiritual, no es materialismo. Además: materialismo en sentido vulgar no hay en ninguna parte; todo interés material es míticamente espiritualizado.

Este gran mito de la espiritualidad abstracta es acompañado y atravesado por el mito de Prometeo.

Aparece con fuerza con el Renacimiento (*renaissance*). Ya no es ni dios ni semidiós, sino nace como hombre en el Caucazo (Calderón de la Barca, *La estatua de Prometeo*). Es educador de su pueblo, creador de un hombre nuevo.

De esta manera el mito da la imagen del humanismo que ahora se hace presente. Antes nadie hablaba de humanismo, Erasmo de Rotterdam es uno de los primeros.

Es el Dios que se hizo hombre, por tanto ser humano. Pero es en Jesús el hombre ejemplar. Como el hombre tiene que ser como Dios, es Dios potencialmente, la exigencia humana es ahora, hacerse humano también. En el espacio cristiano, significa eso *imitatio Cristi*. Asumir este Cristo, que resucita en cada uno según San Pablo. Es el hombre nuevo de San Pablo.

El humanismo lo traduce más allá del marco cristiano: "hacer humano al ser humano". Marx lo formula: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable."[27]

La esencia humana sustituye a Cristo y es ahora universal en un sentido secularizado.

Dios se hizo hombre, por tanto, la esencia de Dios y del hombre es el hombre. Marx habla incluso de la "dignidad humana como la divinidad suprema".

[27] Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*, en: Erich Fromm (comp.), *op. cit.*, p. 230.

Se nota la presencia del marco mítico fundamental, aunque desarrollado y transformado. Pero todo ocurre en el interior de este marco mítico.

Esta emancipación del renacimiento es emancipación del individuo como persona, no como propietario. Es también propietario, pero no se define por la propiedad. Las revoluciones que llamamos burguesas que siguen (la inglesa y la francesa), son populares y no burguesas. En el curso de la revolución se transforman en burguesas, es su Brumaire. Como populares tienen como finalidad una utopía, en la cual la propiedad es personal y como tal esencial. Pero no es capitalista. Por eso pueden ser populares.

En este contexto surge el ateismo moderno, sea humanista o a partir de las ciencias empíricas. Surge una pregunta obvia presente desde los orígenes del cristianismo: ¿Si Dios se hizo hombre, por qué seguir hablando de Dio? Dios parece sobrar, porque ahora el hombre es Dios para el hombre, es decir su propia dignidad es ahora el Dios para el hombre. Dios murió en la cruz y resucita en el hombre como la instancia del reclamo de la dignificación y humanización del hombre. Desde la universalización y secularización del marco mítico fundamental se abre esta pregunta. Dios ha muerto, pero aparece ahora el hombre nuevo como referencia de la humanización. Eso es el Dios ha muerto de Hegel y del Siebenkäs de Jean Paul. Marx nunca habla de un Dios muerto y cuando lo hace Nietzsche, tiene el sentido contrario. En Nietzsche no solamente muere Dios, sino la dignidad humana también. Es el Dios muerto de la espiritualidad abstracta. Sigue la pregunta: ¿dónde está la falla, si efectivamente Dios no murió y, por lo tanto, la religión tampoco?

El mito de Prometeo reflexiona míticamente este desarrollo. Está fuertemente, aunque no exclusivamente, arraigado en la corporeidad concreta y con la imposición de la corporeidad abstracta entre los siglos XIX y XX se desvanece

en gran parte. Cuando se une con la espiritualidad abstracta, aparecen grietas y contradicciones.

Surge con el humanismo renacentista, cae en su identificación con el progreso abstracto en la sospecha del pacto con el diablo, se vuelve liberador en la visión de Marx y se hunde con el Titanic. Después es un mito vaciado sin relevancia social. Si revive, creo que sería una transformación del Prometeo de Marx, con la sal del primer Prometeo de Goethe. Pero quizás es el viejo jorobado de Walter Benjamin.

Gloria Dei vivens homo – Gloria hominis vivens homo.
Vita autem hominis visio dei – Vita autem hominis visio hominis.
Gloria Dei vivens res publica – Vita autem hominis visio rei publicae.
Gloria Dei vivens mercatum – Vita autem hominis visio mercati.

Excurso: El mercado como mediador de salvación

El capitalismo surge con la pretensión de ser instancia de salvación. Surge como tal en los siglos XV y XVI, pero en la segunda mitad del siglo XVIII con Adam Smith esta creencia aparece explícitamente y quizás por primera vez en la historia humana, que se expresa a través de teorías del mercado.

Las sociedades anteriores desarrollan ya en alto grado las relaciones mercantiles. Sin embargo, las ven con sospecha. Inclusive se las ve como peligrosas para la convivencia humana. Se les reprocha subvertir las relaciones humanas. Jesús las ve como dominio de un dios falso, Mamón contrario al reino de Dios que él anuncia. En los escritos de San Pablo la polarización es vista como entre amor al dinero y amor al prójimo. El amor al prójimo es considerado lo contrario del amor al dinero y el mercado es la esfera en la cual rige el amor al dinero. El mundo de la ley por un lado y el mundo del sujeto que se enfrenta a la ley por el otro.

Sospechas parecidas aparecen en la tradición griega, especialmente en Aristóteles.

En el surgimiento del capitalismo todas estas posiciones se invierten. Se invierten en el interior de varias corrientes cristianas como en el puritanismo calvinista de los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y pronto en EE.UU., pero igualmente se invierten en el pensamiento secular de la iluminación, lo que se hace presente en Mandeville y sobre todo en Adam Smith.

Resulta una espiritualidad del mercado. Su expresión a la vez teórica y moral más impactante se encuentra en la tesis de Adam Smith de la mano invisible. La expresión mano invisible viene de la Stoa y se refiere al Dios del cosmos. Vuelve a aparecer en Newton en referencia al sistema planetario, que según él es guiada por esta mano invisible. Smith la aplica ahora al mercado.

Se trata de sostener, que en el mercado hay un automatismo que lleva todas las acciones –a condición de que le mantengan en las leyes del mercado– hacia la realización del interés general. El mercado deja de ser la esfera del egoísmo. Al contrario. El interés propio no es egoísta, sino es portador del interés general, entendido como interés de todos. Imponiéndose al mercado, todos son llevados por sus leyes a comportarse como servidores mutuos. La sociedad del mercado no es egoísta, sino es sociedad de servicio mutuo. Además, es la única manera realista de lograr que los seres humanos acepten ser servidores de los otros, teniendo además ventajas mutuas de esta relación.

Es fácil ver, que puede aparecer un cristianismo, que entiende el mercado como el ambiente eficaz del amor al prójimo, lo que precisamente hizo el puritanismo de aquellos siglos. Amor al dinero y amor al prójimo llegan a ser lo mismo, Dios y el Mamón se identifican. Lo moralmente malo es no someterse a las leyes del mercado por significar eso resistencia a la introducción del amor al prójimo –por fin realista– en la sociedad.

El neoliberalismo lleva estas tesis al extremo y a su aplicación universal y global. Su religiosidad y promesa de salvación es omnipresente hoy, aunque se amortigüe un poco en los últimos años como consecuencia de las experiencias que se tiene de los efectos desastrosos de la estrategia de globalización neoliberal. Pero la promesa sigue.

Uno de sus máximos representantes ha sido y sigue siendo el presidente del Fondo Monetario Internacional (FMI) en los años 90, Michel Camdessus. Él es hoy miembro del consejo de Justicia y Paz en el Vaticano en Roma.

A Camdessus le gustaba dar conferencias a los empresarios católicos o cristianos en general, en las cuales desarrolló una teología correspondiente a esta promesa de salvación. Hablaba un lenguaje que tomaba de la propia teología de liberación y puso en el centro de su teología la opción por los pobres. El título de estas conferencias era: el mercado y el reino de Dios.

Pero la ajustaba. Según Camdessus, la única manera realista de efectuar esta opción es precisamente la política del FMI y sus imposiciones de los ajustes estructurales. Todo intento de escapar a estas políticas lo denunciaba como ilusorio y por tanto "populismo", que hacía un daño mucho mayor que los problemas que se pretendía solucionar. Según Camdessus, los problemas que el mercado deja sin solución, hay que aceptarlos como consecuencia de la propia *conditio* humana. Lo que no tiene solución por la imposición del mercado neoliberal, no tiene solución ninguna. El mercado no es el reino de Dios, pero el mercado total es el mayor acercamiento que podemos lograr en este mundo imperfecto al reino de Dios. No hay salvación fuera del mercado. Aunque esta sigue limitada, es obligación humana, dejar en las manos de Dios la realización definitiva del reino de Dios. En la tierra vale: *extra mercatum nulla salus.*

Es una teología, que modela la buena conciencia a aquellos que están destruyendo nuestro mundo y que no quieren

tolerar ningún cambio. De hecho, la salvación que promete es la renuncia a la salvación hasta post mortem. Es el amor al prójimo del corazón endurecido.

Destrozan el mundo y siguen creyendo que le están haciendo un servicio a la humanidad.

Capítulo 3
LOS CORTES HISTÓRICOS DE LA HUMANIZACIÓN DE DIOS

Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales (sachliche!, es decir, con carácter de cosas) entre personas y relaciones sociales entre cosas.[28]

Los cortes históricos:

1. Al comienzo: Dios se hizo hombre. En términos religiosos, pero con la pronta aparición de su universalización vía expresión secular (Diógenes).
2. El humanismo renacentista. La universalización del Dios que se hizo hombre en la emancipación del individuo, que todavía no es individuo burgués, sino individuo en su integridad corporal.
3. El humanismo de liberación (segunda emancipación). La universalización vía expresión secular del *Gloria Dei vivens homo*. Es el humanismo de Marx. Se dirige al comienzo solamente al capitalismo para incluir después en su crítica al mismo socialismo histórico-ortodoxo.

La modernidad es constituida por estas dos universalizaciones emancipatorias. La primera se transforma por la iluminación del siglo XVIII en individualismo burgués, que define al individuo por la propiedad, lo que empieza con John Locke. Eso identifica la primera emancipación con la

[28] Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 38.

sociedad capitalista y lleva a las emancipaciones de liberación (emancipación) del siglo XX, que son constituidas por el humanismo de liberación, como lo expresa el imperativo categórico de Marx: "La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable."[29]

El siervo sufriente:

> Creció como un retoño delante de Él, como raíz de tierra árida. No tenía apariencia ni presencia; (le vimos) y no tenía aspecto que pudiésemos estimar. Despreciable y desecho de hombres, varón de dolores, como uno ante quien se oculta el rostro, despreciable, y no le tuvimos en cuenta (Is. 53:2-3).

Parece que subyace al imperativo categórico de Marx, pero ahora en forma de una ética de liberación universal. El que Dios se haga hombre, lleva a esta transformación en la ética.

La universalización del pensamiento secular abre la tradición cristiana hacia lo universal y sustituye la universalización por cristianización pretendida por el cristianismo del imperio. Históricamente era un callejón sin salida. Para llevar su mensaje a la universalización, tendría que haber conquistado el mundo y homogeneizado en una sola cultura. Por eso esta universalización por el cristianismo terminó después de la conquista de América.

A ella sigue la gran ola de universalización por transformación en pensamiento secular, que es la burguesa. Lleva las relaciones de producción capitalistas a todas partes del mundo y lo hace por la colonialización del mundo. Penetra las culturas pero no las homogeneiza en una sola, sino las vacía. Las transforma tendencialmente en folklore. Pero subsisten y ejercen

[29] Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, en: Erich Fromm (comp.), *op. cit.*, p. 230.

en muchas partes resistencia de los más diversos tipos, que pueden ser inclusive violentos.

El impacto de esta universalización individualista-burguesa, sin embargo, lleva a los grandes movimientos de liberación: emancipación como liberación, recuperación del ser humano frente a la homogeneización por los mercados y la explotación implicada en ella. Esta homogeneización amenaza a las culturas, pero lo hace por subversión y fetichismo mercantil. Es universalización de la ley que es la ley del valor. Es de la realidad abstracta y por tanto igualdad contractual y mercantil. Su expresión ética más coherente es la del imperativo categórico de Kant.

A esta universalización contesta la universalización emancipatoria. Es expresada por el imperativo categórico de Marx.

Es universalización secular en nombre del ser humano concreto y en este sentido la respuesta está presente en el imperativo categórico de Marx.

Las grandes emancipaciones: de los esclavos, de las mujeres y de los obreros, que después se extienden hacia las culturas, las colonias y a la naturaleza, dirigiéndose a todos los sistemas sociales y todas las culturas.

La raíz cristiana es visible, pero solamente su expresión secular hace posible su universalización. En general van en contra de las iglesias cristianas y los cristianos que participan tienen el olor de herejes. Los que más las promueven proceden del ambiente de la crítica de la religión y del cristianismo.

Estas emancipaciones van acompañadas por la crítica al cristianismo de Feuerbach y Marx. Tienen que pasar por el Feuerbach (arroyo de fuego). Lleva al discernimiento de los dioses y a la tesis de la muerte de la religión como resultado de que Dios se hizo hombre. Las mismas emancipaciones implican la crítica de los falsos dioses. Aparece en Marx un análisis que es análogo a la teología de la liberación.

"Conviene estudiar en detalle estos asuntos, para ver en qué es capaz de convertirse el burgués y en qué convierte a

sus obreros, allí donde le dejan moldear el mundo libremente a su imagen y semejanza" (K. Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 639, nota 339).[30]

El socialismo se cierra al inscribirse de hecho en el mito del progreso de la sociedad moderna. Eso hace esperar la muerte de la religión, pero produce también un impasse insuperable en sus cánones ortodoxos. No se reconoce límites de lo pasible y se concibe el socialismo como modo de producción socialista a partir de concepto de la propiedad socialista.

Se produce algo análogo a la sociedad cristiana: a la universalización por el cristianismo sigue ahora la universalización por la ortodoxia marxista. Con eso el socialismo pierde su creatividad y su flexibilidad bajo el impacto de una ortodoxia. Se define por un finalismo: abolición del mercado y del Estado.

La reacción no es solamente una reacción producida por los fracasos de este socialismo, sino también resultado de una nueva reflexión de la *conditio* humana. Esta *conditio* humana excluye este finalismo de mercado y Estado. Reconocer eso rompe la ortodoxia marxista y hace, que los fracasos del socialismo no sean simples errores, sino todo un problema de su concepción. Sociedad sin Estado y mercado resulta un concepto trascendental que no es accesible a la acción humana.

Se abre un nuevo horizonte: no hay modo de producción socialista, sino universalización por el sujeto humano. Por eso no puede ser reducida a lucha de clases. Su raíz es la resistencia del sujeto frente al sistema, su horizonte es bien común, bien de todos.

En este ambiente aparece la teología de la liberación y ella promueve la universalización por el sujeto humano. El

[30] "Man muss dies Zeug im Detail studieren, um zu sehn, wozu der Bourgeois sich selbst und den Arbeiter macht, wo er die Welt ungeniert nach seinem Bilde modeln kann". (*Das Kapital.* Bd. 1 Werle, Bd. 23, Anm. 241, p. 779).

sujeto parece ser cristiano y no humano sin más. Por eso aparece encerrada en si misma porque no puede irradiar más allá de las fronteras cristianas; parece una teología para cristianos, que les da lugar en un movimiento popular secular todavía dominado por las perspectivas del finalismo marxista ortodoxo.

Hoy se rompe este finalismo y se abre una nueva universalización secular del sujeto humano. Es rebelión universal del sujeto (rebelión no es necesariamente revolución en el sentido tradicional: Camus, aunque se extiende también a ella). El ambiente secular marxista desarrolla una visión del cristianismo muy diferente a la anterior. Percibe las raíces de su propio humanismo universal en el cristianismo y llega a saberse como una universalización secular de ellas. Por lo tanto, aparece una espiritualidad secular y la perspectiva de una teología secular. Esta también puede ser atea (como lo es quizás la primera vez en Walter Benjamin: Tesis de Filosofía). Es la perspectiva vinculada con el hecho de que la libertad de la emancipación es un paraíso sin árbol prohibido y como tal fuera de la factibilidad humana, aunque da la espiritualidad de la rebelión del sujeto que va a subyacer al proceso de liberación futuro. Esta rebelión es secular, puede aparecer en cualquier religión igual que en el humanismo ateo. Tiene una perspectiva más allá de cualquier acción humana finalista. La factibilidad de una perspectiva más allá de la factibilidad humana y la *conditio* humana a pesar de su imposibilidad no se puede sostener sino por reflexiones correspondientes a esta trascendentalidad de la finalidad trascendental. Una de las posibilidades de hacer esta reflexión es teológica: el Dios, cuya gloria es el hombre viviente, garantiza esta factibilidad. En este caso aparece una teología de liberación desde el ámbito secular, que puede llegar también a ambientes religiosos eclesiásticos, pero no necesita llegar a ellos. Es autónoma. Una teología secular y autónoma de liberación, que es la correspondiente a la rebelión del sujeto. Pero no es obligatoria. Puede haber imaginaciones paralelas de un carácter

nítidamente ateo con la misma validez. Pero todo son pruebas para creyentes.

Que lo que se consideraba meta final se revelaba una referencia trascendental –no trascendente, sino inalcanzable para cualquier tipo de acción instrumental– cambió completamente la dimensión de la liberación humana. Frente a la meta final no quedaba sino actuar con toda fuerza hacia esta, postergando las metas específicas e instalando una tecnocracia burocrática para alcanzarla. Todo eso perdió el sentido.

Frente a eso surge hoy la dimensión del sujeto. Antes estaba escondido por el mito del progreso en relación a la meta final que se llamaba comunismo, una carrera que se transformó en tasas de crecimiento de las fuerzas productivas al infinito.

Frente a este vacío surge el sujeto, a partir del cual se reconstruye una sociedad nueva.

La sociedad en la que quepan todos es condición de la paz. Pero divide a la vez e implica un conflicto. El conflicto se abre con cualquier ideología que identifica un interés particular como absoluto y por lo tanto como interés general. La sociedad en la que quepan todos no es una sociedad en la que quepa todo o cualquier cosa. Pone todo interés particular en segundo lugar en relación al bien común. Parte de intereses particulares, pero tiene que insertarlos siempre en el bien común expresado como sociedad en la que quepan todos.

Por eso entra en conflicto con la ideología burguesa que identifica el interés de una clase (la clase burguesa) con el interés general. Lo hace por medio de la mano invisible. La universalización vía una institución –en este caso del mercado– usa siempre intereses particulares para darles el significado de un interés general.

Pero este bien común no es tampoco interés de clase (clase en sí, clase para sí). Todos los intereses –también el interés de clase– es secundario en relación al interés común y tiene que ser mediado por este interés común.

Excurso: Globalización, libertad y democracia

Quiero empezar con algo, que por todos es conocido y reconocido, para pasar a la discusión de problemas, que no son tan reconocidos. Quiero empezar por eso con la constatación del hecho, de que hoy el mundo es un mundo global.

La globalidad del mundo y la estrategia de la globalización

De hecho lo es en un sentido muy específico, a partir de la segunda guerra mundial. El mundo ahora se hace accesible de una manera casi inmediata. Noticias e imágenes dan vuelta al mundo con velocidad instantánea. Las computadoras hacen posible la administración mundial de instituciones y empresas. Los mismos cálculos se hacen casi instantáneos. Los medios de transporte permiten, llegar en menos de un día a cualquier lugar del mundo. El mundo es accesible de una nueva manera: desde cualquier lugar se puede acceder a él como si fuera una aldea.

Esta globalidad del mundo tiene otro lado llamativo. Por primera vez en la historia el ser humano tiene la capacidad de destruirse sí misma y a la naturaleza externa a ella. En 1945 se usó la bomba atómica, que tiene esta capacidad y pronto aparece el equilibrio del horror entre la dos grandes potencias de la guerra fría. Pronto aparece la conciencia de la amenaza para el medio ambiente y otras amenazas para la existencia humana: el crecimiento de la población y las amenazas posibles que pueden resultar de las biociencias, las ciencias de la vida.

Al hacerse global el mundo, también aparecen amenazas globales para la vida en la tierra. Resulta, que ahora en adelante la humanidad es responsable de la supervivencia del ser humano y de la naturaleza entera hoy y en todo futuro. Ocurre un corte dramático de toda la historia.

De oso es de lo que se trata cuando decimos que el mundo hoy es global. Esta globalidad de la tierra es el resultado de una larga historia anterior. Podemos iniciarla en los siglos XV y XVI, cuando se descubre que la tierra es redonda y cuando los poderes europeos salen a la conquista de esta tierra. A partir de ese momento la tierra se hace cada vez más redonda hasta que el proceso desemboca con la segunda guerra mundial en lo que hoy podemos llamar el mundo hecho global.

Sin embargo, cuando hoy en nuestro lenguaje corriente hablamos de globalización, no nos referimos a este proceso histórico cuyo resultado ha sido la globalidad de la tierra. La palabra globalización para referirse a un proceso hoy en curso, surge recién en los años 90 del siglo pasado. Se refiere más bien a una muy determinada respuesta al hecho antes producido de la globalidad de la tierra. La globalidad de la tierra no es el resultado de la globalización, sino que la tal llamada globalización es una estrategia de respuesta frente a una tierra hecha global por procesos históricos anteriores. Es respuesta y aprovechamiento.

Por ser respuesta, no es algo predeterminado por el hecho de la globalidad de la tierra. Se trata de una decisión tomada a fines de los años 70 y durante los años 80 del siglo pasado, promovida específicamente por Margaret Thatcher y por Ronald Reagan, el presidente de EE.UU. y que se impuso al mundo por la fuerza. Habría sido posible dar otras respuestas. Pero la simple imposición del poder de unos pocos obligó al mundo a someterse a una estrategia que no era más que la estrategia de aprovechamiento de la nueva accesibilidad del mundo por parte de las nuevas empresas mundiales, las empresas transnacionales. Se trata de una estrategia, de la cual dice Heiner Geissler, un político de la democracia cristiana alemana y anterior secretario general del partido, que hoy es un opositor firme de esta estrategia de la globalización:

"En la economía global domina la anarquía pura. La codicia está carcomiendo los cerebros de los dominadores."[31]

Se trata de una estrategia de puro aprovechamiento y del pillaje de la tierra de parte de las gigantescas burocracias privadas[32] de las grandes empresas trasnacionales, que pasa por el mundo como un huracán, ante el cual no hay respuesta. Se presenta inclusive como una fuerza natural derivada automáticamente de las tecnologías del acceso ilimitado al mundo.

Con eso se ha dado la toma de poder del mundo de parte de estas burocracias privadas. Se trata de poderes incontrolados sin ninguna responsabilidad por sus actos, y a los cuales los gobiernos han sido sometidos. Las democracias son vaciadas, los derechos humanos ampliamente abolidos sin que haya ninguna respuesta política frente a este nuevo totalitarismo del mercado total, que se está promoviendo. Estas burocracias privadas se imponen y tienen tanto el dominio sobre los medios de comunicación como de importantes mecanismos –sobre todo financieros– de control de las elecciones que siguen formalmente democráticas.

Lo que ocurre es algo que mucho antes ocurrió con la república romana de la antigüedad. Cuando en el primer siglo el emperador Augustus se impuso a la república, mantuvo todas las instituciones republicanas. Pero las vació, manteniéndolas como pantalla. Eso ocurre hoy también. Pero no se impone una persona-emperador, sino la estructura anónima del poder de las burocracias privadas. El efecto, sin embargo, es análogo.

31 Geissler Heiner, In der globalen Wirtschaft herrscht die pure Anarchie. Die Gier zerfrisst den Herrschern ihre Gehirne". Ein Wutanfall, *DIE ZEIT* , 11 de noviembre de 2004, N° 47. Geissler habla de su artículo como de un "ataque de rabia".

32 El análisis de la gran empresa moderna como burocracia privada viene de Max Weber. Habla de "las organizaciones capitalistas privadas, organizadas de una manera cada vez más burocrática" (*Economía y Sociedad*. pp. 741-742).

Se trata de una gran aplanadora de la libertad de opinión, de la libertad de elecciones y de los derechos humanos. Desde el punto de vista de estas burocracias privadas, todos estos derechos no son más que distorsiones del mercado y la función de la política es más la de eliminarlas para que el mercado pueda ser un mercado total. Hoy es cada vez más obvio, que esta política del mercado total tiene como consecuencia, promoverla a través de la constitución de Estados totales, un proceso que está en curso muy explícitamente a partir del 11 de septiembre de Nueva York. El propio estado de derecho hoy es transformad llegando a ser un estado de derecho sin derechos humanos. La estrategia de globalización, que se impone sin ninguna flexibilidad, no es posible de otra manera. Al ser inflexible esta estrategia, los derechos humanos tienen que ser –al final infinitamente– flexibles.

La racionalidad del mercado y la libertad humana

Quiero analizar esta estrategia a partir de un punto de partida, que al comienzo puede parecer un poco abstracto, pero que me parece bastante revelador. Este análisis parte de la teoría de la acción racional humana, tal como se está desarrollando en las teorías económicas hoy dominantes. Tiene todo el aspecto de una teoría de la racionalidad económica. Esta teoría no es una teoría económica del valor, pero pretende elaborar una teoría económica de los valores. Como tal elabora en términos económicos todo el desprecio hacia el ser humano, que la estrategia de globalización pone en práctica. Es el desprecio por la vida del ser humano y su libertad. Desemboca en una radical negación de la libertad humana.

El mercado es presentado como el mecanismo de coordinación de la división social del mercado más eficiente posible. La misma racionalidad es reducida a una simple relación medio-fin. El consumidor al demandar los productos determina los fines y el mercado como mecanismo de coor-

dinación organiza, tendencialmente de manera óptima, los medios. Por eso se considera, que cualquier intervención en el mercado hace daño al desviar o impedir esta tendencia al óptimo del mercado.

Los fines, de los cuales se trata, son específicos, productos o servicios. Se ofrecen en el mercado: pan, salchichas, automóviles, espacios en escuelas, casas, consultas médicas, etc.

Se trata de fines producidos por una acción medio-fin. Son fines propios del mercado, cuya realización hace moverse el mecanismo del mercado. Lo alimentan y sin ellos el mercado no podría entrar en funcionamiento. Estos fines son solo posibles, por su lado, por los ingresos.

Pero hay muchos fines, que el mercado no produce y que no puede producir. Fines de este tipo son: protección del medio ambiente, pleno empleo, salud para todos, ingreso suficiente para todos, educación para todos, casa para todos, etc. Muchas veces hablamos de fines sociales, pero la expresión no es exacta. Al ser fines para todos, son fines para cada uno individualmente también. Por lo tanto, son fines individuales también. Pero como fin del mercado no son fines aceptables, porque en el mercado se pueden producir salchichas, sin problemas, pero no protección del medio ambiente o educación para todos. Ninguna empresa produce tales cosas y no las puede producir.

Estos fines se afirman a partir del sujeto humano en su individualidad: si yo quiero seguridad en este aspecto, todos los tienen que tener asegurados. En estos fines lo subjetivo se vincula con el bien común, que es interés de todos. En el bien común ambos niveles se identifican.

Gran parte de estos fines del bien común los formulamos como derechos humanos. No son fines del mercado, porque el mercado es incapaz de producir y asegurar su satisfacción.

En cuanto a estos fines sociales, el mercado es completamente ineficiente. Que el mercado sea el medio más efi-

ciente para asegurar fines, es falso. Puede serlo en cuanto a fines específicos, pero no a todos los fines humanos, que incluyen los fines surgidos a nivel del bien común.

El problema no radica en escoger entre juicios de valor y juicios de hecho. Aunque partamos de la diferencia entre juicios de hecho y juicios de valor, no necesitamos derivar teóricamente ningún juicio de valor. Podemos partir de Max Weber, que sostiene que no se pueden derivar juicios de valor científicamente, sino solamente juicios de hecho, que incluyen los juicios medios-fin. De lo de que se trata aquí es, de que los fines, de todas maneras, incluyen juicios de valor, aunque sean del tipo de juicios de gusto o de utilidad. Juicios de utilidad también son juicios de valor, porque sostienen, que la utilidad es el valor supremo. Nadie puede determinar un fin sin implicar un juicio de valor. Eso inclusive corresponde a la opinión del mismo Max Weber.

Por eso es falso, que el mercado sea el mecanismo más eficiente para coordinar medios en función de fines. Es completamente ineficaz para asegurar satisfacciones para muchos fines, es decir, los fines derivados del bien común. El mercado es muchas veces un factor distorsionante para el logro de estos fines.

¿Puedo ahora decidir, si unos fines (y los valores implicados en ellos) son los únicos legítimos y otros no? Eso es un juicio de valor evidentemente ilegítimo, que aparece escondido por una falacia naturalista: el mercado es el mecanismo más eficiente para coordinar medios en función de fines. Se excluyen por medio de esta falacia todos los fines que emanan del bien común y que el mercado no puede satisfacer.

Pero en nombre de la ciencia se pueden excluir y por tanto eliminar solamente fines, a los cuales no corresponden medios que aseguren su factibilidad *ad imposibilia nemo tenetur*: lo que es imposible jamás puede ser exigido. Eso deslegitima con razón, fines y por tanto valores determinados y resulta un juicio de valor sobre el cual la ciencia se puede expresar. Pero los fines derivados del bien común no son imposibles:

se pueden mostrar los medios necesarios para su realización. Pero la relación entre estos medios y estos fines no es una relación medio-fin en el sentido de la teoría de la racionalidad del tipo de la teoría de Max Weber.

La falacia naturalista mencionada limita ilegítimamente la libertad humana. Hace del mercado absolutizado la instancia para determinar los juicios de valor admisibles y no admisibles. Es decir, decide en nombre de una institución naturalizada y absolutizada sobre los valores que la gente puede tener o no.

Hasta aquí nos hemos mantenido estrictamente en el marco de la metodología del tipo de Max Weber, aunque hemos extendido su vigencia más allá de la propia metodología de Max Weber. Esto era necesario porque el mismo Weber tiende a caer en esta misma falacia.

Pero también podemos ir más allá de esta metodología y lo consideramos necesario. Hacer presente hoy los valores derivados del bien común no es un simple juicio de valor más. Es más bien necesario en función de la propia supervivencia humana. La actual negativa en favor de los valores del mercado y en contra de los valores del bien común está poniendo en peligro la supervivencia de la humanidad en pos de la estrategia de globalización que no permite sino los valores del mercado y niega la libertad humana más allá de este mercado totalizado.

La convivencia humana y la libertad humana

Pero no se trata solamente de la supervivencia humana, se trata igualmente de la convivencia humana. La supervivencia de la humanidad está estrechamente vinculada a la capacidad de convivir. Al destruir la convivencia, destruimos el mundo y amenazamos la propia supervivencia humana.

En los albores de la modernidad capitalista Hobbes presentó la sociedad burguesa –toda sociedad civil– como ordenamiento de un mundo de origen marcado por el *homo*

hominis lupus (el hombre es un lobo para el hombre). La vio como progreso. Pero hoy vemos con mucha claridad, que la historia resultó al revés. La modernidad capitalista desembocó con la estrategia de globalización precisamente en un mundo, en el cual rige como ideal, que el hombre sea un lobo para cualquier otro hombre. Ha universalizado el hombre como lobo del hombre. Se está transformando al ser humano en un lobo de estepas.

Eso se ha hecho en nombre de la libertad. Pero se trata de una libertad restringida a la libertad de elegir entre fines específicos, que son los fines que puede atender el mercado en su propia lógica. Es la libertad restringida a la alternativa: Pepsicola o Coca Cola. Es también una libertad orientada por la elección según valores, pero estos no son más de valores de gusto con los consiguientes juicios de gusto. Se trata de una reducción de la libertad humana al marco que admite la totalización actual del mercado.

En los años ochenta Milton Friedman publicó un libro bajo el título *Libres para elegir*, al cual siguió una serie televisiva del mismo título, que fue ampliamente divulgada por los medios de comunicación que están en las manos de las burocracias privadas en todo el mundo. Fue un ataque frontal a la libertad humana. Eliminó toda libertad para introducir en la sociedad los valores del bien común, que son los valores de la convivencia humana también. La obra no es solamente un ataque a tales valores, sino la negación del derecho a tener tales valores. El derecho a tener derechos fue negado, no solamente los derechos. Fue la presentación libertaria del nuevo totalitarismo del mercado total, que nos amenaza y que se está implementando.

Pero las elecciones fundamentales de hoy no son la elección entre Mercedes o Toyota, Pepsicola y Coca Cola. Vivimos una crisis de la convivencia, que está subvirtiendo todas nuestras relaciones sociales y que en sus consecuencias nos hace imposible enfrentar las grandes amenazas para la

supervivencia de la propia humanidad (crisis de exclusión, crisis del medio ambiente, etc.).

Pero la estrategia de globalización, que promueve estas crisis, a la vez hace imposible enfrentarlas. La crisis de la convivencia se hace patente en el aumento de la criminalidad en general y la inseguridad que produce, en la criminalidad organizada del tráfico de armas y de drogas, en la existencia de los barrios de miseria, que hoy son el GULAG del mundo libre, en el tráfico de seres humanos. . Ala vez es visible, que estas crisis son menos fuertes en aquellos países, que todavía defienden algunos elementos del estado social anterior. Sin embargo, se promueve con toda fuerza la eliminación también de estas excepciones y los Tratados de Libre Comercio (TLC) son parte de esta política destructora de la convivencia humana. Que el hombre sea el lobo para el hombre es el ideal implícito de estas estrategias de globalización.

La elección fundamental, para la cual hay que reclamar libertad de elegir, es la elección entre exclusión de la población y promoción de una sociedad en la que quepan todos, entre destrucción de la naturaleza o su conservación, entre una salud que atienda a los que pueden pagar o sistemas de salud de carácter universal, que incluyan a todos, entre una educación para los que pagan o un sistema de educación que permite a todos formarse y ser partícipes de la cultura, entre casa para algunos o que todos tengan casa, etc.

Es la elección entre una sociedad, en la cual el hombre es lobo del hombre, y una sociedad que promueve los fundamentos de la convivencia en todos los campos. Pero lo que hay que promover primariamente, no son estos valores de la convivencia, sino el derecho y la posibilidad de hacerlos presentes, lo que implica volver a hacer legítimo el espacio dentro del cual estos valores pueden ser discutidos y defendidos. Sin este espacio de libertad no hay posibilidad de introducir o realizar estos valores en la sociedad. Por eso se trata de defender la propia libertad de ser libres, de ser responsables por la convivencia humana, esta libertad de elegir

valores de bien común, que pueden asegurar grados vivibles de convivencia. Es el derecho a tener derechos, lo que está en cuestión.

Pero para hacer presente los valores del bien común en la sociedad, hace falta intervenir los mercados. Sin esta intervención en los mercados, al absolutizarse como mercado total, expulsan estos valores de la sociedad y por tanto de la vida humana. Pero el ser humano tiene que reivindicar estos valores y por tanto tiene que recurrir a una sistemática intervención en los mercados.

Libertad de elegir implica la libertad de intervenir sistemáticamente los mercados. Se trata de intervenirlos a nivel local, pero hace falta asegurar sistemas de intervención a todos los niveles, inclusive a nivel mundial. Aunque parezca todavía imposible, será la tarea, hacer posible eso que hoy resulta aun imposible.

De lo que se trata es la plena libertad de elegir, frente a las restricciones de la libertad que se ha impuesto en nombre de la totalización del mercado. Esta libertad se refiere a poder elegir libremente entre una sociedad, que hace del hombre el lobo del el hombre y una sociedad de bien común y convivencia, que limita las luchas al marco de la convivencia.

Lo que la estrategia de globalización con su totalización de los mercados hace, es reducir la libertad humana a la libertad de cada uno de hacerse el lobo del otro. Es el *laissez faire, laissez passer*, el dejar pasar, que es transformado en un *laissez faire, laissez mourir*, dejar pasar y dejar morir. Hay que elegir entre este hombre lobo y el ser humano, cuya convivencia y también supervivencia le opone el: yo vivo, si tú vives también. La totalización del mercado, en cambio, estipula: yo vivo, si logro condenarte a ser excluido o a morir.

Este yo vivo si tu vives es la regla de oro de la convivencia humana. Tener la libertad de estructurar la sociedad sobre su base, es la libertad humana.

Pero no se trata de imponer unilateralmente la decisión. De lo que se trata, es de lograr la libertad de decidir libremente,

y eso significa, democráticamente, entre estas opciones. El derecho democrático inalienable, es esta libertad de la población de decidir y eso es lo que las burocracias privadas más temen.

Esta libertad es negada por las burocracias privadas en el poder. No es que solamente tengan una opinión, que es la del hombre-lobo. Niegan la libertad de elegir una vida diferente. Niegan hasta la discusión sobre esta libertad. Reclaman y ocupan el derecho de la agenda, con lo cual eliminan la libertad de la discusión y de la elección de opiniones. La negativa actual a alternativas es la negativa a la libertad humana.

La razón es clara. Libertad de elección en este campo significa libertad para la intervención sistemática de los mercados. Es libertad para limitar el poder, hoy absoluto, de las burocracias privadas.

Cuando hablamos de estas opciones, hablamos de decisiones que hay que tomar en el espacio político. Los valores de la convivencia y del bien común no se pueden restringir al plano privado por la simple razón, que van necesariamente unidos a la intervención de los mercados. Sin esta no se pueden realizar. Realizarlos es algo político. Por eso, abrir el derecho a la libertad de elegir, presupone abrir el propio espacio político como espacio público para permitir una formación racional de opiniones y para lograr decisiones efectivas en la línea de estas opiniones formadas. Eso exige una democracia abierta.

Implica un nuevo consenso, que sería el consenso que acepta esta libertad. Es lo contrario del tal llamado consenso de Washington, que es el consenso de las minorías en el poder para la exclusión de las mayorías.

Eso está en el fondo del hecho actual de la reducción de la propia democracia a una democracia sin esta libertad básica. La democracia de hoy tiene mucha menos libertad de elección de la que tenía la democracia en los años 50 y 60 del siglo pasado.

Los espacios públicos, básicos para el funcionamiento de la democracia, han sino abolidos por las privatizaciones. Pero las privatizaciones no hacen que la gente decida ahora como gente privada, sino que entregan los espacios públicos a las gigantescas burocracias privadas, que las cierran. Estas ya no admiten discusiones abiertas y son capaces de condicionar la política de manera tal, que corresponda casi exclusivamente a los intereses de las burocracias privadas y su lógica expresada por la estrategia de globalización. Con eso la democracia ha sido encerrada en una jaula de acero vigilada por las burocracias privadas. La propia política ha sido en gran parte abolida y sustituida por recetas pretendidamente técnicas que expresan nada más que la lógica del poder de estas burocracias. Hoy la imposición de los TLC tiene estrictamente este carácter. En este caso, casi todos los medios de comunicación están del lado de los TLC, mientras la opinión mayoritaria está generalmente en contra. Pero no se puede expresar y la discusión no penetra este espacio público que tendrían que ofrecer los grandes medios de comunicación. No son espacios de libertad de discusión, sino espacios de la negación de la libertad de opinión por encima de los intereses de la gente. Están en las manos de pequeñas minorías, que se sostienen en el poder gracias a las burocracias privadas que dominan. No cumplen su función social de ser plataformas públicas de discusión y formación de opiniones, sino son medios en contra de la libertad de opinión en manos de estas minorías poderosas, que ejercen la función de la censura.

La democracia cerrada y la recuperación de la libertad

Esta democracia cerrada es el drama de la libertad humana hoy. La misma democracia está amarrada.

Eso ha ocurrido en varios campos, pero quiero mencionar especialmente dos:

1. La limitación extrema de la libertad de opinión por los medios de comunicación dominadas por burocracias privadas. Han abusado masivamente de la libertad de prensa para limitar en extremo la libertad de opinión. Pero para la libertad humana en la democracia lo que cuenta es la libertad de opinión y la libertad de prensa tiene que ser orientada de manera tal, que sea un apoyo a la libertad de opinión. En la democracia cerrada que tenemos, se transforma en obstáculo de la libertad de opinión. Pero el derecho humano es la libertad de opinión como guía necesaria de todo espacio de comunicación.

2. Pero no se necesita solamente recuperar esta libertad de opinión. De las opiniones resultan opciones y las opciones tienen que llevar a decisiones. Estas decisiones tienen que ser políticas y no arbitrarias. De las opiniones siguen opciones y estas opciones necesitan las decisiones políticas, para realizarse.

Aparece otra vez un límite férreo de la actual democracia cerrada. Tiene que elegir los representantes que llevan estas decisiones a la realización en el marco del ejercicio del poder político. Sin embargo, cada vez más las mismas burocracias privadas controladoras del espacio de comunicación, ejercen un control sobre los mecanismos democráticos para determinar las personas, que pueden tomar tales decisiones y ejecutarlas.

De esta manera el mismo poder político pasa también por un filtro muy poderoso. El pueblo vota, pero los programas por los que puede votar y los candidatos que puede elegir son altamente seleccionados. Seleccionados por los medios de comunicación dominados por las burocracia privadas que no son responsables frente a nadie. Pero también seleccionados por presiones financieras que obstaculizan grandemente la libertad de elección. Al lado de estos obstáculos se encuentran las presiones internacionales de países democráticos que se consideran modelos de la democracia, pero que no respe-

tan las decisiones libres de las poblaciones. Muchas veces no las respetan ni en su interior como ocurrió en las elecciones de Bush en el año 2000. Pero menos todavía respetan sus decisiones en los países dependientes. En México la derecha ganó ya dos elecciones consecutivas por fraude. En todos los casos las democracias del norte apoyaron el fraude junto con los grandes medios de comunicación del mundo entero. Lo que imponen son democracias de pantalla.[33]

La libertad de las elecciones es tan restringida como lo es la libertad de opinión.

Los pueblos han perdido el derecho de escoger y determinar su propia manera de vivir y su futuro. Para determinar eso, necesitan la libertad de opinión y la libertad de elegir programas y candidatos. Necesitan además la libertad de elección de la manera de vivir, lo que implica la libertad de introducir en la sociedad una intervención sistemática en los mercados en función de los valores de la convivencia y del bien común. Todas estas libertades se están negando por el dominio de las burocracias privadas en función de su estrategia de globalización.

El desprestigio actual de la política se origina en esta inmunización de la política. Ha sido reducida a la realización

33 Por ejemplo. La siguiente noticia: "En Nicaragua, el gobierno de Bush realizó una de sus más duras advertencias hasta el momento por el resultado de las elecciones presidenciales de Nicaragua, que se llevarán a cabo el domingo. El gobierno está amenazando con sanciones económicas si los nicaragüenses eligen al candidato favorito, el líder sandinista Daniel Ortega. En una entrevista con el periódico nicaragüense *La Prensa*, la portavoz de la embajada de Estados Unidos en Nicaragua, Kristin Stewart, dijo: 'Si un gobierno extranjero se relaciona con organizaciones terroristas, como los sandinistas hicieron en el pasado, el derecho estadounidense nos permite aplicar sanciones... Repito, será necesario revisar nuestras políticas si gana Ortega'" (Boletín *Democracy Now!*, 1 de noviembre de 2006, *Democracy Now!* en español, <spanish@democracynow.org>).

Evidentemente, si no gana el candidato apoyado por la embajada de EE.UU., no hay democracia.

de las recetas propiciadas por las burocracias privadas. La democracia surgida para el control de las burocracias sin responsabilidad ha sido conquistada por las burocracias privadas sin ninguna responsabilidad. El ciudadano siente lo que es: un ser que no cuenta. Participar en la política pierde su sentido.

La situación es difícil. Por lo menos parece algo como el gato que se quiere comer la cola. Para asegurar una de estas libertades, habría que tener ya las otras. Pero ni los controles totales son totalmente totales. Elecciones como las de Venezuela, Bolivia, y en varios otros países lo comprueban.

Pero se necesita más. Se trata del reconocimiento de la libertad de todos los seres humanos para determinar su manera de vivir y su futuro. Libertad, igualdad, fraternidad. Libertad para optar por igualdad y fraternidad. Hoy significan ciertamente algo diferente que lo que significaban para la burguesía después de la revolución francesa. Pero sigue siendo el quid de la cuestión. Sin embargo, los burócratas de las burocracias privadas se arrogan el derecho de determinar despóticamente el destino y el futuro de los pueblos. Son los pueblos que tienen que recuperar su derecho a la libertad de determinar su destino.

No se trata simplemente de pedir alternativas. Hay que exigir la libertad de defenderlas y realizarlas y la constitución de espacios políticos correspondientes, lo que implica necesariamente la libertad de decidir sobre las intervenciones en los mercados y a una política capaz de realizar la voluntad de los pueblos frente a la arrogancia de las burocracias que hoy sobre todo burocracias privadas.

Si queremos decir lo que es el socialismo del futuro, entonces hay que decir, que es una sistemática intervención de los mercados en pro de los valores del bien común, democráticamente decidida. Es lo que hoy se hace necesario para recuperar la libertad humana, que es la condición de todo lo demás.

Con eso se recupera el gran lema de la revolución: libertad, igualdad, fraternidad. Se trata de la libertad para fomentar la igualdad y la fraternidad.

Pero no debemos olvidar nunca, que el mercado produce solamente bienes y servicios y los produce fomentando desigualdad y sociedad de lobos. Para tener la libertad para fomentar igualdad y fraternidad, tiene que haber una intervención sistemática en los mercados. Sin eso el la exigencia de igualdad y fraternidad es pura afirmación vacía. La intervención sistemática en los mercados le da cuerpo a estos valores.

Capítulo 4

CAPITALISMO COMO CULTO: LA CULPA

Como introducción un fragmento de un breve texto de Walter Benjamin: "Capitalismo como religión".

Hace algo más de sesenta años, en 1940, ante la amenaza de ser entregado a la Gestapo por las autoridades franquistas españolas, Walter Benjamin se suicidó en Portbou, Gerona. Sus escritos –verdaderas iluminaciones– no han dejado de crecer y de capturar fanáticos y epígonos. Este texto, de increíble agudeza analítica, fue publicado por primera vez en castellano en 1990 por la revista *El Porteño*.

> Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes, a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones. La verificación de esta estructura religiosa del capitalismo no sólo, como creía Weber, en cuanto forma condicionada religiosamente, sino en cuanto fenómeno esencialmente religioso, llevaría todavía hoy al extravío de una polémica universal exagerada. No nos es posible apretar la red en la que nos sostenemos. Sin embargo, en el futuro se apreciará eso.

NINGUNA TEOLOGÍA

Tres rasgos se le reconocen, sin embargo, al presente en esta estructura religiosa del capitalismo. En primer lugar, el capitalismo es una pura religión de culto, quizá la más extrema que haya existido nunca. En él todo tiene significado sólo por relación inmediata con el culto, no conoce ninguna dogmática especial, ninguna teología. El utilitarismo adquiere bajo este punto de vista su coloración religiosa. Un segundo rasgo del capitalismo está relacionado con esta concreción del culto: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans (t)reve et sans merci.* En él no hay marcado un día a la semana, no existe un día que no sea día de fiesta en el sentido terrorífico del despliegue de toda la pompa sacral, de la tensión extrema del adorante. En tercer lugar este culto es culpabilizante. El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante. En este aspecto, este sistema religioso es arrastrado por el torbellino de un movimiento colosal. Una culpabilidad monumental que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último y sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación. Esta no debe esperarse por tanto, en este caso del culto mismo ni tampoco en la reforma de esa religión, que tendría que poder apoyarse en algo más seguro que en ella misma, ni tampoco en su rechazo. Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera.* En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención.

La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano. Este tránsito del planeta hombre por la casa de la desesperación en la soledad absoluta de su trayecto es el *ethos*

que Nietzsche determina. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a cumplir, reconociéndola, la religión capitalista. Su cuarto rasgo es que su dios tiene que ser ocultado, sólo en el cenit de su culpabilización debe ser mencionado. El culto se celebra ante una divinidad inmadura, toda imaginación, todo pensamiento en esa divinidad lesiona el secreto de su madurez.

La teoría freudiana es parte también de la dominación sacerdotal de este culto. Está pensada de una forma totalmente capitalista. Lo reprimido, la imaginación pecaminosa, es, por profundísima analogía que habrá aún que iluminar, el capital, que es explotado por el infierno del inconsciente.

El tipo de pensamiento religioso capitalista se encuentra extraordinariamente expresado en la filosofía de Nietzsche. La idea del superhombre pone el *salto* apocalíptico no en la conversión, expiación, purificación, penitencia, sino en el acrecentamiento aparentemente permanente, pero, en el tramo último, discontinuo y a saltos. Por eso, aumento y desarrollo son en el sentido del *non facit saltum* incompatibles. El superhombre es el hombre histórico conseguido sin conversión, que ha crecido tanto que sobrepasa ya la bóveda celeste. Esta voladura del cielo por medio de un acrecentamiento de la condicionalidad humana, que religiosamente es y se mantiene (también para Nietzsche) como endeudamiento, la prejuzgó, predeterminó Nietzsche.

Y en forma parecida, Marx: el capitalismo incorregible se volverá, con intereses e intereses de intereses, cuya función es la *deuda* (véase la ambivalencia demoníaca de este concepto), socialismo.

El capitalismo es una religión que consiste en el mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo.

Comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por el otro.

El espíritu que se expresa en la ornamentación de los billetes.

Enfermedad del espíritu

Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu que es propia de la época capitalista. Situación de aporía espiritual (no material) en pobreza, mendigos, monacato. Una situación que carece tan absolutamente de salida es culpabilizante. Las *preocupaciones* son el índice de esa conciencia de culpa por la ausencia de solución. Las preocupaciones surgen por el miedo a la aporía de tipo comunitario, no individual material.

El cristianismo no solo favoreció en tiempo de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo.

Metódicamente habría que investigar primeramente qué conexiones estableció en cada momento a lo largo de la historia el dinero con el mito, hasta que pudo atraer hacia sí tantos elementos míticos del cristianismo y constituir ya así el propio mito.

Contribuye al conocimiento del capitalismo como una religión el darse cuenta de que el paganismo original seguramente concibió la religión no como un interés *más elevado, moral*, sino como el más inmediato prácticamente, de que, con otras palabras, fue tan poco consciente como el capitalismo actual acerca de su naturaleza *ideal o trascendente*, que vio, más bien, en el individuo irreligioso o heterodoxo de su comunidad un miembro inequívoco de ella, igual que la burguesía actual en sus miembros no productivos.

I. La base del culto: el culto al dinero y al oro

ALABANZA DEL ORO

Oro es confirmación. / Su promesa / tiene peso.
Oro es sorpresa. / Supera a la más grande / esperanza.
Oro tiene irradiación. / Nunca pierde / su resplandor.
Oro es lealtad. / Su fascinación / sobrevive el tiempo.
Oro es misterio. / Nadie sabe averiguar / su fascinación completamente.
Oro es gratitud. / Sabe expresarse / de manera imperecedera.
Oro es amor. / Casi no hay un signo / más castizo de ello.
Oro es confianza. / Su valor / es duradero.
Oro es cariño. / Expresa los sentimientos mejor / que mil palabras.
Oro es deseo. / Su atracción / jamás palidece.[34]

Desde el comienzo del capitalismo se percibe este culto. Marx hizo famosa una cita de Shakespeare:

> ¡Oro! ¡Oro amarillo, brillante, preciosos! ¡No, oh dioses, no soy hombre que haga plegarias inconsecuentes!... Muchos suelen volver con esto lo blanco, negro; lo feo, hermoso; lo falso, verdadero; lo bajo, noble; lo viejo, joven; lo cobarde, valiente... Esto os va a sobornar a vuestros sacerdotes y a vuestros sirvientes y a alejarlos de vosotros; va a retirar la almohada de debajo de la cabeza del hombre más robusto; este amarillo esclavo va a fortalecer y disolver religiones, bendecir a los malditos, hacer adorar la lepra blanca, dar plazas a los ladrones y hacerles sentarse entre los senadores, con títulos, genuflexiones y alabanzas: El es el que hace que se vuelva a casar la viuda marchita y el que perfuma y embalsama como un día de abril a aquella ante la cual entregarían la garganta, el hospital y las úlceras en persona. Vamos, fango condenado, prostituta común de todo el

[34] Tomado dee *OMEGA-Textos de propaganda comercial.* Weltwoche, Zürich, 49/7 de diciembre de 1989. Compilado por Mascha Madörin, economista suiza.

> género humano, que siembras disensión entre la multitud de las naciones [...]

Y más adelante:

> ¡Oh tú, dulce regicida, amable agente de divorcio entre el hijo y el padre! ¡Brillante corruptor del más puro lecho de Himeneo! ¡Marte valiente! ¡Galán siempre joven, fresco, amado y delicado, cuyo esplendor funde la nieve sagrada que descansa sobre el seno de Diana! Dios visible que sueldas juntas las cosas de la naturaleza absolutamente contrarias, y las obligas a que se abracen; tú que sabes hablar todas las lenguas para [XLII] todos los designios. ¡Oh tú, piedra de toque de los corazones, piensa que el hombre tu esclavo se rebela y por la virtud que en ti reside haz que nazcan entre ellos las querellas que los destruyan, a fin de que las bestias puedan tener el imperio del mundo!

Parecido es una cita del *Fausto* de Goethe: "Tuyos son, sin duda, manos y pies, cabeza y c...; pero todo aquello de que yo disfruto buenamente ¿es menos mío por eso? Si puedo pagar seis caballos, ¿no son mías las fuerzas de ellos? Corro así velozmente y soy un hombre verdadero y cabal, como si tuviera veinticuatro piernas".

Hizo famoso también otra cita de Shakespeare, que resume la fuerza compulsiva, que esta inversión del mundo ejerce sobre todos: "Me quitan la vida al quitarme los medios por los cuales vivo".

Eso es culto. La propaganda comercial no introduce el culto, sino lo celebra. Ella dice este culto, lo explicita, pero no lo inventa. Hyundai: "Lo perfecto es posible."

> El mundo está lleno de rebeldes e inconformistas. Son personas que se dedican a diseñar, inventar, inspirar, sorprender. Y para la gente con imaginación, una herramienta adecuada puede marcar la diferencia con el resto.
> Apple es el líder en herramientas para profesionales de la creación [...] (Propaganda Comercial de 1988 con el título "Think different").

II. Capitalismo como culpabilización sin expiación

El cristianismo parte de una teología de la deuda (y de la culpa) que le corresponde a esta deuda. Está en el Padre Nuestro: "perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores" (Mt. 6:12) (en alemán hay una sola palabra para deuda y culpa).

En esta teología de la deuda no se pagan las deudas, aunque hay condiciones. Las deudas se perdonan (anulan, disuelven), pero este perdón presupone haber perdonado. Los que piden el perdón de la deuda con Dios, lo consiguen en cuanto que perdonan las deudas que otros tienen con ellos. Se trata de un no-pago condicionado, un anti-pago. El perdón de la deuda con Dios se consigue por el perdón de la deuda de los deudores de aquel que pide el perdón de Dios. Esta condición no es ley y tampoco otra deuda. Quien no cumple mantiene la deuda con Dios y sigue con sus deudores.

Los ejemplos en las parábolas de Jesús son de deudas impagables. Pero la expresión literal se refiere a todas las deudas.

Deudas aquí son todas las obligaciones, es decir, todas las leyes constituyen deudas y por tanto culpas.

Jesús no propone pagar él alguna deuda con Dios con su muerte o sangre. La deuda con Dios es impagable, porque no hay moneda posible de pago. Tampoco con sangre se puede pagar.

La dimensión de esta teología de la deuda es el anarquismo (aparece en el *Apocalipsis* como Nueva Tierra, el paraíso sin árbol prohibido).

Realistamente no hay política posible para hacer eso: en política se tiene que restringir a deudas impagables.

Este límite es *conditio* humana y no pecado original (tampoco culpa original), que crearía otra deuda u otra culpa.

Si no todas las deudas se pueden perdonar (solamente las impagables), sigue la culpa. Dios no puede perdonar aque-

lla culpa que se sigue de la imposibilidad de perdonar todas las deudas de nuestros deudores.

¿Entonces es Dios culpable? Se transforma en parte de la historia. Hace falta recurrir a Dios para hacer posible el perdón de todas las deudas, es decir, ir más allá de la *conditio* humana. ¿Bajo qué condiciones se puede? Es la segunda venida.

Pero Dios lo necesita. Tener deudores es su insuficiencia, como lo es la insuficiencia humana. Es dependencia, que surge del hecho de tener dependientes.

El padre nuestro es la oración más rezada en el cristianismo. Pero la teología de la deuda, que contiene, es completamente desconocida, inclusive rechazada. Hoy traducciones falsificadas la invisibilizan.

Después de la muerte de Jesús aparecen imaginaciones de pago a través de la muerte de Jesús –la sangre de Jesús paga una deuda–, pero se mantienen en el marco de esta teología de la deuda. Interpretan la muerte de Jesús como pago al demonio, que tiene la humanidad como rehén y al cual hay que pagar un rescate. Sión embargo, hay culpabilidad humana (por ejemplo, en Ireneo de Lyon) que explica que el demonio puede tomar como rehén.

A Dios no hay pago, y el pago al demonio es ilegítimo.

Desde Anselmo de Canterbury las deudas se pagan, y el mismo Dios cobra el pago de la deuda que el ser humano tiene con él. Es la teología de la deuda de la ortodoxia cristiana. Pero el ser humano no puede pagar, porque la deuda es impagable porque el ser humano no tiene el medio de pago correspondiente. Todas las deudas tienen que ser pagadas, todas las leyes cumplidas.

El medio de pago de la deuda impagable es la muerte y la sangre, y en el caso de la deuda con Dios, solamente Dios mismo puede pagar. Su hijo paga a favor de los seres humanos. Hay satisfacción.

Pero ni la sangre de Cristo elimina la deuda con Dios incondicionalmente. De hecho, la deuda solamente se traslada.

Cristo paga la deuda con Dios de aquellos, que aceptan a Cristo y su ley. Siguen endeudados, la deuda no se perdona ni se disuelve ni se anula. Se transforma en deuda con Cristo, que hay que pagarla también por la obediencia a la ley de Cristo. Pero esta deuda es ahora pagable, porque la sangre de Cristo compensa las deficiencias del pago. Sin Cristo y antes de su muerte, ningún cumplimiento de la ley salvaba. Pero ahora el cumplimiento de la ley de Cristo salva, porque la sangre de Cristo paga por la deficiencia infinita del cumplimiento frente a Dios. A Dios se debe el cumplimiento de la ley de Cristo.

La culpa, en cambio, por el crimen del asesinato de Cristo (de Dios) cae sobre aquellos, que no aceptan la ley de Cristo y que son especialmente los judíos. Todos, a través de sus pecados, han participado. Pero los que no aceptan la ley de Cristo, no se liberan de esta culpa. Cometen el pecado de los judíos.

La ley de Cristo es, por supuesto, la ley del orden y de la autoridad.

Esta teología de la deuda empieza ya en el siglo III (Tertulian), pero encuentra su formulación clásica por Anselmo de Canterbury en el siglo XII. A partir de este momento se generaliza en todo el cristianismo occidental hasta el presente, independientemente de la iglesia de la que se trate.

La culpabilización se hace universal en términos seculares referentes al capitalismo. Dice Benjamin Franklin:

> Piensa que el dinero es fértil y reproductivo. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente. Cinco chelines bien invertidos se convierten en seis, estos seis en siete, los cuales, a su vez, pueden convertirse en tres peniques, y así sucesivamente, hasta que el todo hace cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al ser invertido, de modo que el provecho aumenta rápidamente sin cesar. Quien mata una cerda, aniquila toda su descendencia, hasta el numero

> mil. Quien mata una pieza de cinco chelines, asesina todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas.[35]

Asesina una infinitud de hijos posibles. Es culpabilización que se transforma en stress universal. No responder a esta culpa es asesinato (de chelines). Se puede extender: no maximizar las ganancias, es violación del interés general y como tal asesinato (Walter Benjamin):

> Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu que es propia de la época capitalista. Situación de aporía (falta de salida) espiritual (no material) en pobreza, mendigos, monacato. Una situación que carece tan absolutamente de salida es culpabilizante. *Las preocupaciones son el índice de esa conciencia de culpa por la ausencia de solución.* Las preocupaciones surgen por el miedo a la aporía (falta de salida) de tipo comunitario (Comunidad), no individual material (*loc. cit.*).

La solución sería infinita, por tanto lo es la culpabilidad.

No se trata de aplicación de la ética al dinero. Se revela lo que es la ética del dinero. Es ética de la corporeidad abstracta, que adquiere dinamismo propio. El no matarás abstracto.

"La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano." Dios bajó a la tierra, es ahora mercado, oro, dinero. Es el Dios se hizo humano, pero ser humano es ahora un ser identificado con las relaciones mercantiles. Hayek lo dice, pero muestra, que eso es una transformación del Dios trascendente y que sigue trascendente. El Dios trascendente anterior determina desde lo alto toda la estructura social y económica. Por eso podía haber un orden que penetraba todas las dimensiones de la sociedad; lo económico, lo social, lo cultural. El rey era rey por gracia de Dios. Y este Dios es concebido como

[35] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Buenos Aires: Editorial Diez, 1976, pp. 42-43; según Benjamin Franklin, "Advice to a young tradesman" (1748), *Works*, Chicago: Ed. Sparks, 1882, Vol II, pp. 80-89.

externo. Al transformarse, la estructura económica misma se trascendentaliza y en este sentido comprende a Dios en el destino humano. Es ahora una estructura económica, desde la cual toda sociedad es estructurada; lo económico mismo, lo social y lo cultural".

Hayek lo analiza, aunque descriptivamente:

> No existe en inglés o alemán palabra de uso corriente que exprese adecuadamente lo que constituye la esencia del orden extenso, ni por qué su funcionamiento contrasta con las exigencias racionalistas. El término "trascendente", único que en principio puede parecer adecuado, ha sido objeto de tantos abusos que no parece ya recomendable su empleo. En su sentido literal, sin embargo, alude dicho vocablo a lo que está más allá de los límites de nuestra razón, propósitos, intenciones y sensaciones, por lo que sería desde luego aplicable a algo que es capaz de generar e incorporar cuotas de información que ninguna mente personal ni organización singular no solo no serian capaces de aprehender, sino tan siquiera de imaginar. En su aspecto religioso, dicha interpretación queda reflejada en ese pasaje del padrenuestro que reza "hágase tu voluntad (que no la mía) así en la tierra como en el cielo", y también en la cita evangélica: "No sois vosotros quienes me habéis elegido, sino Yo quien os eligió para que produzcáis fruto y para que este prevalezca" (San Juan, 15:26). Ahora bien, un orden trascendente estrictamente limitado a lo que es natural (es decir, que no es fruto de intervención sobrenatural alguna), cual acontece con los órdenes de tipo evolutivo, nada tiene que ver con ese *animismo* que caracteriza a los planteamientos religiosos, es decir, con esa idea de que es un único ente, dotado de inteligencia y voluntad (es decir, un Dios omnisciente), quien, en definitiva, determina el orden y el control (Friedrich A. Hayek, *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo.* Unbión Editorial, Madrid, 1990. pp. 125-126 [*The fatal conceit: The Error of Socialism* in *The collected Works of Friedrich August Hayek*, Vol. I, Chicago University Press, 1988]).

Walter Benjamin:

> Su cuarto rasgo [del capitalismo como religión] es que su dios tiene que ser ocultado, sólo en el cenit de su culpabilización debe ser mencionado. El culto se celebra ante una divinidad inmadura, toda imaginación, todo pensamiento en esa divinidad lesiona el secreto de su madurez (*loc. cit.*).

Parece que estamos en este cenit. El fundamentalismo apocalíptico y la reflexión citada de Hayek podrían indicarlo. Es el mismo capitalismo que como religión sueña y produce estos monstruos. Sueña Dios como monstruo. "El cristianismo no favoreció en tiempo de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo."

La ortodoxia cristiana bajó a la tierra.

Cuando Dios se hizo ser humano, este cristianismo volvió a instituir el cielo, teniendo el ser humano como súbdito. La *Gloria Dei vivens homo* coloca el ser humano como siervo perfecto. La ley viene desde el poder político y Dios sacraliza este poder. El poder político es su gloria. Ahora baja del cielo y se transforma en capitalismo. Ahora es el poder de las relaciones humanas mismas, objetivado en las relaciones mercantiles. Ahora estas aseguran la vida humana, y por tanto, son la gloria de Dios. Sigue teniendo el ser humano como súbdito, pero lo tiene ahora como mercado, que dicta:

> El capitalismo es una religión que consiste en el mero culto, sin dogma. El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo (Benjamin, *loc. cit.*).

En esta su forma se impuso al mundo y a todas las religiones, inclusive a la religión cristiana. El cristianismo como ortodoxia fue completamente vaciado y se queda en una cáscara vacía. El capitalismo como religión es religión condicionante de todas las religiones. No es una religión entre varias. Es religión secular, no religiosa, que se pretende universal.

Como el capitalismo se transformó en cristianismo, el pensamiento crítico (inclusive el marxismo) se transforma como liberación en cristianismo. Pero este cristianismo no es religión cristiana, aunque sea religión, y hasta puede prescindir del nombre cristianismo, como hizo el cristianismo al transformarse en capitalismo. La religión cristiana sobrevive aparte. Esta liberación es religión que resulta de la transformación del cristianismo de liberación. También es religión secular, no religiosa. Y se enfrenta al capitalismo como religión.

> El capitalismo es, probablemente, el primer caso de un culto no expiante, sino culpabilizante. En este aspecto, este sistema religioso es arrastrado por el torbellino de un movimiento colosal. Una culpabilidad monumental que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para hacerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último y sobre todo, *abarcar a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación*. Esta no debe esperarse por tanto, en este caso del culto mismo ni tampoco en la reforma de esa religión, que tendría que poder apoyarse en algo más seguro que en ella misma, ni tampoco en su rechazo. Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se *espera*. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. *La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención* (Benjamin, *loc. cit.*). (Cursivas nuestras.)

La liberación también es religión, tan mundial como el capitalismo y tan condicionante de la religiones como aquél.

Dios vuelve al volver el límite de lo posible, que constituye la culpabilidad anónima del ser humano (ni pecado original, ni culpa original). Pero constituye una culpabilidad anónima también de Dios. Dios creó un mundo que contiene esta culpabilidad. Precisamente si no hubiera podido crear otro mundo, compartiría ahora la culpabilidad anónima

humana. Tiene que hacerse ser humano de nuevo para poder salvarse a sí mismo y a los seres humanos. Pero sin los seres humanos no hubiera podido, tienen que recibirlo. Tienen que hacerse sujeto para que se produzca la redención.

Capítulo 5

EL CAPITALISMO COMO RELIGIÓN Y SU TEOLOGÍA

1. Objetividad abstracta

¿Es el asesinato un crimen, porque hay una ley que lo prohíbe, o es el asesinato prohibido por ley, porque es un crimen?

Pinochet preso en Inglaterra: El gobierno declaró que se lo puede acusar solamente por actos de tortura a partir de la fecha, en la cual el gobierno inglés había ratificado la convención en contra la tortura. ¿No era crimen antes?

¿Es crimen envenenar las fuentes, porque una ley lo prohíbe, o se prohíbe, porque es un crimen? ¿Qué ocurre con los crímenes en contra del medio ambiente?

La existencia de la ley no es explicable, si el hecho prohibido no es considerado ya antes como crimen. Pero ¿es necesaria la ley para poder perseguir el crimen? ¿Es el caso de Caín, a quien nadie debía matar, aunque era asesino y aunque este asesinato era considerado por Dios como crimen y pecado? Caín asesinaba, cuando no había ninguna ley que prohibiera el asesinato. La ley aparece después desde el Sinal. La ley dice: matarás a quien mató. Pero cuando mató Caín, no había tal ley. Quizás por eso Caín recibió la marca de Caín, pero nadie tenía el derecho de matarlo y el mismo Dios

prohibió matarlo. Era asesino, pero no podía ser castigado; no había ley que prohibiera asesinar.

Un biólogo dice: "en la forma del pez y en la forma del ojo son imitadas las leyes naturales de la hidrodinámica o de la óptica" (Rupert Riedl, *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*. Parey. Berlin/Hamburg, 1981, p. 128).

Pero el ojo no imita leyes naturales, sino el ser humano imita los ojos por medio de la construcción de leyes naturales, que nunca alcanzan a explicar completamente el ojo.

¿El muro es duro porque al chocar con él me lastimo, o me lastimo porque el muro es duro?

Es la inversión del mundo que la reflexión teórica hace.

De ella nace la ciencia empírica. Por eso, aparece la duda sobre la realidad del mundo objetivo a partir del juicio de que el mundo es un mundo objetivo. Si el muro es duro porque me lastimo al chocar con él, no puedo dudar de la realidad del mundo exterior. Pero si me lastimo porque el muro es duro, empiezo a dudar y hago la pregunta, si el mundo es un sueño o no. La experiencia pierde su función fundante.

¿Pueden volar aviones? Es evidente que no. Solamente seres humanos pueden volar usando aviones.

¿Corren los automóviles? Evidentemente que no, solamente hombres o mujeres pueden correr usando automóviles.

¿Lava la ropa la máquina de lavar? Es un hombre o una mujer que usa la lavadora para lavar la ropa. La máquina de lavar no sabe, que es lavar ropa. Sin embargo, usarla para lavar, alivia mucho el proceso del lavado. Uno hasta se puede olvidar que está lavando ropa, aunque esté haciéndolo. Y cuando alguien pregunta que pasa con la máquina contesto: estoy lavando ropa.

¿Puede la computadora calcular? Jamás calcula. Nosotros usamos la computadora para calcular. Usándola podemos calcular mucho más rápido que sin ella, podemos calcular problemas que sin ella jamás podríamos calcular. Pero no es la máquina la que calcula, calculamos nosotros usando

la máquina. Claro, la podemos mistificar y tratarla como un sujeto que hace operaciones. Pero creamos un mito. Podemos crear hasta el mito de máquinas inteligentes, hasta máquinas que se rebelan. Pero nada de eso cambia el hecho de que son instrumentos usados por seres humanos que sin ser usados no pueden hacer nada.

La impresión cambia e invierte eso. Vemos aviones que vuelan y carros que corren a alta velocidad, máquinas que lavan y computadoras que piensan

¿Producen las máquinas productos, como computadoras, automóviles? No los producen; solo los hombres o las mujeres producen usando máquinas.

¿Trabaja el dinero? Evidentemente que no. Son hombres y mujeres que trabajan, y son otros los hombres y las mujeres que usan el dinero para lograr una participación en uso del producto producido.

Sin embargo, vemos el dinero trabajando, como vemos aviones volando. Vemos igualmente máquinas produciendo como también vemos coches corriendo.

La objetividad del mundo es una conclusión teórica –una derivación a partir de una experiencia. La designación como "teórica" incluye aquí todas las dimensiones del pensamiento, por lo tanto también el pensamiento mítico. Sin llegar a esta conclusión, el mundo no es objetivo más allá de la experiencia inmediata. Hay simples repeticiones de la experiencia y la memoria retiene estas impresiones.

Al sostener esta objetividad metafísicamente, se abstrae de la experiencia. La experiencia ahora es posterior. Ya no se puede saber si la vida es sueño o no. Es una forma de abstraer de la muerte, del dolor, del sufrimiento.

Pero el mundo se invierte, desaparece el ser humano como constitutivo de nuestro mundo. Se transforma en accesorio. Se abstrae del hecho de que es un ser humano viviente, el que hace este mundo. El mismo ser humano se transforma en objeto entre objetos sin vida concreta. Sin embargo, se trata de una abstracción siempre contradictoria. Diciendo

que es abstracción, decimos que es falsa. Por tanto expresamos, aunque no lo queremos, al mismo tiempo lo contrario.

Pero la objetividad del mundo como conclusión teórica no es un acto que el pensamiento hace. Esta conclusión constituye el pensamiento teórico y constituye el mismo lenguaje. Lenguaje y pensamiento teórico expresan el hecho de la conclusión de que el mundo es objetivo. La conclusión constituye un hecho, que es el lenguaje y el pensamiento teórico. Pero es a la vez algo, que no se puede no hacer. Lenguaje y pensamiento teórico son la existencia de la conclusión. Con eso se constituye a la vez tiempo y espacio en su forma abstracta del tiempo medido más allá de la propia existencia y espacio medido más allá de cualquier propia presencia. También son conclusiones a partir de la experiencia de secuencias en el tiempo y vecindad en el espacio. Pero también son conclusiones dadas con la propia constitución del lenguaje y el pensamiento teórico.

Esta conclusión de la objetividad del mundo como objetividad abstracta evidencia una dimensión de la vida humana, que la distingue del animal. Revela una capacidad de reflexión presente en la realidad del lenguaje y pensamiento teórico. No conviene expresarla como un *a priori*, porque la existencia del lenguaje es la presencia de esta conclusión, siendo este mismo lenguaje también el medio para ir más allá de esta conclusión.

Excurso: Objetividad

La objetividad del mundo no es una experiencia del mundo, sino una conclusión teórica a partir de la experiencia. Lo que experimentamos, es la resistencia de las cosas. Si choco con el muro, me provoco una abolladura en mi cabeza. Esta es una experiencia. Probablemente, eso también lo experimenta el animal. Como la experiencia no es solamente una vez, con-

cluimos, que hay que cuidarse. Pero eso es toda la experiencia del mundo exterior.

Concluir la objetividad del mundo, es una conclusión teórica. Se considera objetivo el mundo independiente de la experiencia. Se abstrae de la experiencia, que es una experiencia de amenaza de muerte. Abstrayendo, tenemos un mundo objetivo más allá de vida y muerte del sujeto. La experiencia del mundo es subjetiva, la conclusión teórica constituye un mundo objetivo más allá de la vida y la muerte. Es el mundo del tiempo linear, que corre independientemente de la muerte de la persona que vive en el tiempo.

Pero se trata de una inferencia de la mente en el sentido de David Hume, no de experiencia. Una inferencia paralela a la inferencia del principio de causalidad. La objetividad del mundo es una categoría del pensamiento empírico, no un resultado. Está siempre presupuesta como la causalidad, pero no se puede demostrar. El mundo puede ser un sueño: no se puede probar que no lo es.

Por eso, no podemos demostrar empíricamente, que el mundo no es un sueño. Por eso, con el inicio de las ciencias empíricas modernas se intensifica tanto la pregunta por esta objetividad del mundo y la sospecha, de que sea un sueño o un engaño de parte de algún demonio. Calderón de la Barca escribe su drama *La vida es sueño* y Descartes se dedica a la prueba de que el mundo no puede ser un engaño de parte de un demonio maligno. Pero para comprobarlo, Descartes recurre hasta a Dios como garantía de la existencia objetiva del mundo. Todavía Hilary Putnam sigue este argumento, secularizándolo. Quiere comprobar, que no somos un invento de un cirujano maligno, que tiene nuestros cerebros en la retorta de su laboratorio y nos produce la ilusión de un mundo objetivo.

Brecht escribe una parábola irónica: Alguna vez el emperador de China confinó a todos los filósofos del país en un castillo solitario, para que solucionaran de una vez por todas la pregunta de si el mundo es objetivo o solamente un sueño.

Discutieron y discutieron sin poder llegar a un resultado. El emperador juró que no los liberaría antes de llegar a una conclusión. Sin embargo, las sesiones terminaron cuando se produjo una gran catástrofe natural que destruyó el castillo e inundó toda la zona. Todos se dieron a la fuga, muchos murieron y aquellos, que se salvaron, se perdieron en diversas partes. Y Brecht concluye: A consecuencia de esta desgracia, quedó sin resolver la cuestión de si el mundo es efectivamente objetivo o solamente un sueño.

Efectivamente, la solución está en que el mundo es subjetivo y su existencia objetiva es una conclusión teórica que resulta de la abstracción de la subjetividad de la experiencia de las cosas.

Pero una vez llegado a esta conclusión, se vive con la tesis de la objetividad del mundo como se vive con el principio de la causalidad. No son falsos, pero son productos teóricos. Valen, pero no les corresponde ninguna sustancia.

Por eso los animales tienen un mundo objetivo, porque no tienen un mundo bajo el principio de la causalidad. Se manejan con la experiencia de las cosas que se resisten a su voluntad y con las regularidades de su entorno. Pero eso no es vivir en un mundo objetivo regido por el principio de la causalidad. Solamente los seres humanos viven en tal mundo.

Pero hecha la abstracción, la olvidamos. El mundo objetivo empieza a actuar. Por ejemplo: los aviones vuelan. Por supuesto que no. El piloto vuela usando el avión. Solamente los pájaros pueden volar por ellos mismos. Pero abstraemos del sujeto piloto. Ahora los aviones vuelan, los autos corren, las máquinas trabajan, hasta el dinero trabaja. El capital es productivo. Hasta las máquinas nos cobran ingresos. Sus representantes son los cobradores. Cobran por el trabajo de sus aviones, pero los ingresos cobrados no los entregan a los aviones sino que se los meten en sus propios bolsillos.

El mundo se vuelve mágico. Las cosas se mueven, el hombre es arrastrado. Las cosas tienen un alma, tienen

amor en sus entrañas. A esta magia Marx la llama fetichismo. También antes las cosas tenían alma mágica. Pero era el alma del valor de uso. Esta alma ha sido eliminada. En su lugar adquieren alma las cosas del mundo objetivo y por supuesto las mercancías. Es el mundo objetivo producido por la abstracción de vida y muerte que ahora aparece con alma. Es un mundo enajenado, es decir, un mundo que se nos ha enajenado, que se nos ha robado. Pero los ladrones somos nosotros mismos.

Se trata de una inversión del mundo y este mundo invertido creemos que es el mundo verdadero. Es una imposición al mundo real, que es sustituido por la emperia. Lo es tanto, que nos choca la tesis de que la objetividad del mundo es subjetiva. Si vemos un avión en el aire, nos cuesta un esfuerzo mental aceptar, que se trata de un piloto volando por medio de un avión y que trasporta por este medio centenares de pasajeros.

Popper o Bunge nos sirven muy poco en este discernimiento por ser completamente ingenuos frente a lo que suponemos como mundo objetivo.

Tomo la siguiente frase de un biólogo: "en la forma del pez y en la forma del ojo son imitadas las leyes naturales de la hidrodinámica o de la óptica."[36]

Se le escapa completamente, que las leyes de la óptica imitan el ojo y no al revés.

¿El muro es duro porque al chocar con el me lastimo, o me lastimo porque el muro es duro? Las dos afirmaciones difieren en su significado. En la primera la dureza es subjetiva. En la segunda se presupone el mundo como sustancia, independiente de la experiencia. El muro es duro.

[36] "Nicht nur werden etwa in der Fischform oder in der Form des Auges die Naturgesetze der Hydrodynamik beziehungsweise der Optik nachgebildet; der auf Erkenntnisgewinn selektierte Weltbild-Apparat der angeborenen Lehrmeister setzt auch in den Zentralnervensystemen schrittweise die allgemeinsten Algorithmen zur Lösung von Erkenntnisproblemen zusammen." (Rupert Riedl, *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft.* Parey. Berlin/Hamburg, 1981, p. 128).

Es la inversión del mundo que la reflexión teórica hace. De ella nace la ciencia empírica, que supone un mundo-sustancia, independientemente de como lo experimentamos. También independientemente de que alguien lo experimente. Las rocas siguen duras, aunque no haya vida en el planeta.

Pero si no hay seres vivos, para los cuales las rocas son duras, no hay rocas duras. Lo que entonces hay, si se puede determinar, es *tobubawoho*. Y *tobubawoho* no es simple caos. Para un pensamiento concreto no puede haber duda. Es a la vez el pensamiento mítico en sus orígenes. Cuando se pasa a la objetividad independiente de la experiencia, aparece con la antigüedad tardía y la Edad Media temprana la creación de la nada. En la tradición bíblica no existe, –Dios no crea de la nada, sino ordena el *tobubawoho*– tampoco en los otros mitos arcaicos de la creación o de los orígenes. Prevalece la experiencia de la realidad como fundamento del mundo.

Hay un paralelo entre esta objetivación del mundo y la comercialización de este mismo mundo por las relaciones mercantiles. (Es el paralelo que Hume establece entre la ley de la causalidad en el mundo y la propiedad sobre el mundo.) La abstracción de vida y muerte origina a los dos mundos superpuestos. Por eso, históricamente, se desarrollan juntos.

Parte y momento

Vemos al ver, solamente una parte del mundo. Pero no vemos, que lo que vemos, es una parte. Que vemos una parte, es una conclusión a partir de lo que vemos.

Vivimos un momento. Pero lo que vivimos, no es un momento, sino es lo que vivimos. Concluimos que ese es un momento en una secuencia de otros momentos.

Estas conclusiones son inferencias de la mente, que Kant considera *a priori* de la percepción. La conclusión es de espacio y tiempo. Pero son reflexiones sobre la totalidad

a la cual no tenemos acceso. La inferencia de la mente es reflexión trascendental.

Pero no tener acceso a la totalidad no significa que no juzgamos a la luz de la totalidad. Estamos excluidos de esta totalidad, pero por eso precisamente la tenemos que introducir.

A la luz de la totalidad podemos decir que solamente vemos una parte y vivimos un momento. Si tuviéramos acceso a la totalidad no habría ni espacio ni tiempo. Pero esta totalidad es una ausencia presente. Sin tomar en cuenta la presencia de esta ausencia, no habría ni parte ni momento. Espacio y tiempo son el criterio de la totalidad ausente, que la hace presente en la finitud.

La ausencia presente de la totalidad es la limitación del ser humano, su finitud. Es la *conditio* humana. Pero por ausencia la totalidad está presente, lo que es la infinitud del ser humano. Decir solamente que el ser humano es finito, es falso. Es infinito atravesado por la finitud. La finitud significa, que la infinitud como totalidad está presente por su ausencia.

Podemos decir que somos finitos por el hecho de que concluimos esta finitud de nuestra experiencia. Pero si fuéramos solamente finitos y nada más, no podríamos saber que somos finitos. Al poder saberlo, somos infinitos atravesados por la finitud: por la ausencia presente de la infinitud.

Con el perspectivismo vale lo mismo. El saber de cada uno es saber desde su perspectiva. Pero saber que el saber es de perspectiva no lo revela este saber. Lo revela el saber de los otros. También si es un saber de aceptación general como en las ciencias empíricas. Es de perspectiva al tener como criterio la transformabilidad en tecnología. Pero se sabe del carácter perspectivista a la luz de la ausencia presente de un saber más allá de toda perspectiva, es decir, de la totalidad. Pero hace falta un criterio de esta totalidad ausente e inaccesible. Puede ser solamente el criterio sobre las acciones resultantes de estas perspectivas. Nietzsche lo busca en la voluntad del poder, que es un criterio suicidal (asesinato-suicidio). Si afirmamos la vida frente al suicidio, es el criterio del

sujeto (yo vivo, si tu vives) como criterio de la vida concreta. Ambos criterios resultan de la evaluación de las relaciones de acción (*Handlungsbeziehungen*).

El criterio de la voluntad del poder es un criterio muy vago. Nuestra sociedad lo ha asumido como criterio del mercado y de la eficiencia. Son criterios solapados de la voluntad del poder.

La referencia a la afirmación de la vida aparece en los dos casos. Se puede distinguir solamente cuando se discierne desde las relaciones de acción.

II. La objetividad en tiempo y espacio

La objetividad en tiempo y espacio es expresada en distancias (kilómetros) y medidas del tiempo (horas). Eso es parte del punto anterior. Pero si implico al ser humano, es otro asunto. El viaje de San José a Puerto Limón dura dos horas. Es cierto, pero eso vale solamente, si abstraigo de la casualidad y eso es abstracción de la muerte, también de necesidades. Aparece otra forma de abstracción de la muerte. Contiene ahora una afirmación más allá de la *conditio* humana, si la entendemos como condición de vivir bajo la contingencia del mundo y la muerte. En este sentido, estas afirmaciones contienen una reflexión trascendental.

III. La objetividad de los mecanismos de funcionamiento

Los mecanismos de funcionamiento pueden ser muy variados: sociedades, máquinas, seres vivientes, hasta el mismo universo. Siempre es posible concebirlos como mecanismos de funcionamiento, sin sostener necesariamente que lo sean en un sentido más sustancial. Esta concepción presupone la construcción de una imagen de perfección de este mecanismo. Si el hecho interpretado como mecanismo de funcionamiento es visto como aislado, parecen construcciones del

tipo del *perpetuum mobile*, como en el caso del péndulo matemático o del movimiento en una planicie infinita sin fricciones. En economía es la construcción de precio de equilibrio en el mercado de un solo producto. El hecho empírico es entonces interpretado como desviación de un movimiento ideal y la relación con la empiria como una aproximación asintótica. Aparentemente no hay actores y se describe lo objetivo externo. El mecanismo de funcionamiento es perfecto y la empiria es desviación de esta perfección.

Cuando el mecanismo de funcionamiento es visto en fenómenos relacionados (también en ciencias sociales como seres humanos relacionados) y por fin referido a relaciones interdependientes, se sigue en las ciencias empíricas construyéndolo como mecanismo de funcionamiento perfecto. Pero se lo hace ahora por la introducción de un ser omnisciente o todopoderoso, que está por encima de eventuales casualidades. Es el demonio de Laplace (asumido por Max Planck[37]),

37 Max Planck: "Wirklich ist, was sich messen läßt" [Real es, lo que se puede medir].

"Partiendo de la existencia de una relación causal en todos los acontecimientos en la naturaleza y en el mundo del espíritu, en lo siguiente queremos referirnos a acciones humanas de voluntad. *Porque se entiende, que no se puede hablar de una causalidad universal, si esta es interrumpida en algún lugar y si los sucesos en la vida espiritual conciente o inconciente, los sentimientos, sensaciones, pensamientos y al fin también la voluntad no fueran sometidos a la ley causal en el sentido antes determinado. Por eso suponemos, que también la voluntad humana es causalmente determinada, e. d., que en cada caso, en el cual alguien está en la situación de expresar una determinada voluntad o tomar una determinada decisión, sea espontáneamente o después de una larga reflexión, un observador lo suficientemente lúcido, pero perfectamente pasivo, podría predecir la actitud del observado.* Eso *podemos imaginarnos de una manera tal, que delante del ojo del observador cognoscente resulta la voluntad del observado por medio de la coacción de una cantidad de motivaciones o instintos, que se hacen notar en él, sea conciente o inconcientemente, y que se encuentran para producir un resultado determinado, de manera parecida como en la física se unen las diferentes fuerzas en una fuerza determinada.* Evidentemente, este juego interdependiente de las motivaciones que se cruzan en todas las direcciones es incomparablemente más fino y complicado que aquél

el juez Hércules de Habermas, el participante en los mercados de la teoría económica neoclásica o de la teoría de planificación económica, el ser omnisciente de Lorenz.

La reflexión aparece, por ejemplo, en Lorenz:

> En sus esfuerzos analíticos, el investigador no debe olvidar jamás, que las características y las leyes de todo el sistema así como de todos sus subsistemas tienen que ser explicados a partir de las características y leyes de aquellos subsistemas, que se encuentren en el plano de integración siguiente hacia abajo. Eso solamente es posible, *si se conoce la estructura* en la cual los subsistemas se integran en este plano hacia una unidad superior. *Bajo el supuesto de un conocimiento perfecto de esta estructura, en principio* se puede explicar cualquier sistema viviente, también el más superior, en todos sus efectos, *de una manera natural, e. d. sin recurrir a ningún factor extranatural.* (Cursivas nuestras.) [38]

La paradoja es evidente: la explicación es "de manera natural, es decir, sin recurrir a ningún factor externo", si suponemos un conocimiento perfecto de esta estructura". Pero este conocimiento perfecto no es ningún factor natural, sino es extranatural precisamente. Eso sigue siendo, aunque todo es heurístico. Además es cierto, que la introducción de este factor extranatural sustituye todos los anteriores con el

---

de las fuerzas de la naturaleza, y se pide muchísimo a la inteligencia del observador, para poder reconocer todas las motivaciones según su condicionalidad causal y ponderarlos en su significado. *Sí, hasta debemos admitir, que entre los seres humanos hoy efectivamente vivientes jamás se encontrará un observador tan fino. Pero ya hemos constatado, que no vamos a comentar esta dificultad, porque resulta completamente suficiente darnos cuenta, que desde el punto de vista lógico el supuesto de un observador dotado con una lucidez arbitrariamente grande no encuentra ningún obstáculo.*" (Max Planck, "Vom Wesen der Willensfreiheit" [De la esencia del libre albedrío]. En: *Vorträge und Erinnerungen*. [Conferencias y recuerdos], Nachdruck der 5, Auflage, 1949, Darmstadt, 1970, p. 303). (Cursivas nuestras.)

38 Konrad Lorenz, *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens* [El revés del espejo. Ensayo de una historia natural del conocimiento]. München-Zürich: Piper , 1983, pp. 53-54.

efecto, de posibilitar realmente una ciencia empírica. Pero es falso sostener que esta no tenga su propia metafísica. La ciencia empírica es menos empírica de lo que se imagina.

La misma derivación se daría para la famosa mariposa en Pekín, cuyo movimiento de alas desata una tormenta en Nueva York. Tendríamos que decir: que bajo el supuesto de un conocimiento de todos los hechos se podría demostrar toda la secuencia causal que produce el efecto. Sin esta referencia no podríamos sostener el efecto.

Lo que resulta es indeterminación, no determinación. Eso en el caso, de que realmente renunciemos a cualquier factor extranatural. Tenemos que renunciar a cualquier Dios metafísico, también al diablillo de Laplace. La paradoja de la mariposa es sostenible solamente desde la perspectiva de un Dios metafísico, que el científico asume. Desde la perspectiva humana, es ilícita la construcción de cadenas infinitas de causalidad. Hay contingencia, es decir, casualidad. Las teorías del caos necesariamente tendrían que desembocar en eso, aunque raras veces sacan la conclusión.

Pero las ciencias empíricas necesitan una visión coherente del mundo, que básicamente se constituye por el universalismo de la ley de causalidad. Sin embargo. No la pueden comprobar sino por el invento –heurístico– de alguna instancia omnisciente o omnipotente. El *etsi deus no daretur* es incompatible con las ciencias empíricas, aunque Alberto el Grande creía que era su condición. Los científicos empíricos sostienen un dios aunque sean ateos. Pero lo sostienen heurísticamente, virtualmente. Lo sostienen tan mente como otros sostienen el sexo virtual.

Excurso: Causalidad y proceso de producción

La pregunta es: ¿por qué no es nada, sino existe algo? No como pregunta metafísica, sino como pregunta sobre nosotros y lo que nos rodea.

Es una pregunta sobre: ¿Cómo es el mundo si nuestra vida nos demuestra, que en este mundo podemos vivir? No es una pregunta metafísica: ¿por qué no es nada en vez de algo? Sino: dado que existimos y vivimos, el mundo es tal que podemos vivir en él. El mundo existe y no podemos suponer que no exista, porque entonces tenemos que suponer que nosotros no existimos tampoco y entonces no podemos hacer la pregunta. Suponer que no existe nada en sentido metafísico es suponer una situación en la cual no podemos suponer que no existe nada. Entonces no podemos suponer.

La pregunta nuestra es diferente. Partimos de un hecho vivido: vivimos en este mundo y podemos vivir. ¿Cómo es este mundo y qué podemos derivar sobre este mundo si partimos del hecho de que podemos vivir en él.

Pero resulta otra forma de la misma pregunta: ¿Cómo hacemos eso de poder vivir en este mundo? ¿Qué es nuestro comportamiento? No es una pregunta por un deber, sino por un hacer. ¿Cómo hacemos eso de podemos vivir en este mundo? Sigue otra: ¿Es posible un comportamiento en este mundo, que haga imposible que podamos seguir viviendo en este mundo? Tampoco es una pregunta por un deber, sino por un hacer y sus consecuencias. ¿Cómo es el mundo si partimos del hecho de que podemos vivir en él? Es la pregunta por lo que es el mundo y lo que somos nosotros. Pero esta pregunta no es por esencias. Es una pregunta positiva, aunque no positivista. Pero parte de nuestra vida en el mundo y no de acciones específicas que se realizan en este mundo. Hay sequías e inundaciones, hay sol o lluvia. Todo amenaza. El mundo no nos da la posibilidad de vivir espontáneamente. Pero hay acciones posibles por cuyo resultado podemos vivir y sobrevivir, por lo menos algunos. Para que exista la posibilidad de estas acciones, el mundo tiene que ser de tal manera que ofrezca estas posibilidades.

Por tanto, del hecho de que vivimos en este mundo y en intercambio con él, sigue, que ofrece las condiciones de posibilidad de nuestra vida. Pero nosotros mismos también –eso

sigue igualmente– tenemos las condiciones de posibilidad de usar las condiciones de posibilidad que ofrece el mundo circundante para poder vivir. Entonces sigue la pregunta: ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de nuestra vida, por las cuales sabemos que las hay por el hecho de que estamos viviendo? Si no las hubiera, no estaríamos viviendo.

Se trata de juicios, que son juicios sobre la realidad y en este sentido juicios de hecho, es decir juicios sobre la realidad, que no son juicios de hecho en el sentido de las ciencias positivistas. No son juicios de hecho informativos. Por lo tanto, no dan informaciones. Estos juicios sobre la realidad son juicios que se refieren a todos los hechos en conjunto, que dan lugar a juicios de hecho informativos. Por los juicios de realidad constituyen marcos categoriales. Desarrollan las categorías presupuestas en los juicios de hecho informativos. Se refieren, en este sentido, a la totalidad o el conjunto de todos los hechos posibles, sobre los cuales se pueden formar juicios de hecho informativos.

Los principios de imposibilidad

Estos juicios se refieren a la totalidad o conjunto de los hechos. También en las ciencias empíricas aparecen. Son derivados de principios de imposibilidad. Así en las ciencias naturales la ley de la conservación de la energía es derivada de la imposibilidad del *perpetuum mobile*, de la imposibilidad de una velocidad mayor que la luz es derivada la ley, según la cual ningún cuerpo en movimiento puede alcanzar la velocidad de la luz. En las ciencias económicas sigue de la imposibilidad de una decisión con conocimiento perfecto o completo de todos los hechos relevantes la imposibilidad de decisiones seguras.

Ninguna de estas leyes da juicios de hecho informativos, sino dan límites de variabilidad para todos los juicios de hecho informativos. Por eso son juicios de realidad sin con-

tenido informativo que se refieren a la totalidad o al conjunto de todos los juicios de hecho. Hablando en el lenguaje del positivismo podemos decir de que son juicios no falseables, aunque pueden ser falsos.

Sin embargo, todos estos juicios se refieren a aspectos técnicos (medio-fin) de la acción racional. Por eso aparecen a partir de la búsqueda de tecnologías.

Los tres principios de imposibilidad mencionados son: imposibilidad del *perpetuum mobile*, imposibilidad de velocidad de cuerpos más allá de un límite cuantitativo, imposibilidad de una acción con conocimiento perfecto. Son constituyentes de cualquier ciencia empírica y sin ellos esta ciencia resulta imposible. A la vez son definiciones de la ciencia empírica frente a la metafísica. Pero no hacen afirmaciones metafísicas.

Por lo tanto, no excluyen que haya habido alguna vez en alguna parte un *perpetuum mobile*. Tampoco excluyen, que pueda haber seres que se mueven a velocidad instantánea. Tampoco excluyen, que haya seres omniscientes. En los textos se dice, que en el Sinai se le apareció Dios a Moisés en un arbusto que se quemaba sin consumirse. Eso sería un *perpetuum mobile*. El principio de imposibilidad de un *perpetuum mobile* no está falsificado por eso, aunque se le considere verdad. Lo que excluye es la posibilidad humana de construir un *perpetuum mobile*. No hace afirmaciones sobre la posible existencia del *perpetuum mobile*. Por eso, en las ciencias empíricas los principios de imposibilidad tienen un estricto significado técnico desde el punto de vista de la factibilidad humana técnica. Limitan cualquier desarrollo técnico para todos los tiempos e indican el espacio de posibilidades de este desarrollo. No dan técnicas, sino que dan el espacio para las posibles técnicas. En la enseñanza corriente de la metodología de las ciencias empíricas esta referencia a los principios de imposibilidad suele ser completamente oscura. Eso es especialmente evidente en las opiniones de, por ejemplo, Popper o Bunge. Cuando quieren definir estas ciencias por la falsabilidad, tienen que excluir estos principios de la ciencia

o tratarlos como si fueran falseables con contenido informativo. Pero no son ni lo uno ni lo otro. Fundan la ciencia empírica, pero no son falseables. La metodología tendría que analizar entonces sus respectivos criterios de verdad. Sin embargo, estas metodologías positivistas no pueden aceptar ni esta discusión, porque es incompatible con su opción dogmática en cuanto a la falsabilidad de estas ciencias. Y cuando se les enfrenta el problema, se escapan con puras hipótesis *ad hoc*.[39]

Si una sentencia, que consideramos un principio de imposibilidad, resulta falseable, deja de ser un principio de

[39] Popper no hace en la ciencia la diferencia entre afirmaciones falseables y no falseables. Declara todas las afirmaciones no falseables como no científicas. Por tanto, cree poder resumir todas las leyes de las ciencias en el simplismo siguiente: todos los cisnes son blancos. Eso es falso, si aparece un cisne negro, como efectivamente ocurrió. Sobre el principio de la imposibilidad de un *perpetuum mobile* habla de esta posible falsación: "Tendríamos un ejemplo con: 'En tal o cual sitio hay un aparato que es una máquina de movimiento perpetuo'"(K. Popper, *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos, 1980, pp. 66-67).

Pero el principio de imposibilidad no es hipotético, sino excluye la misma posibilidad de construir un *perpetuum mobile*. La afirmación "todos los cisnes son blancos" en cambio no excluye la posibilidad de otros colores.

El principio de imposibilidad, en cambio, es categorial. Si resulta falso, toda la ciencia empírica estaría cuestionada, porque dejaría de tener validez la ley de la conservación de la energía. Pero no sería falso por el simple hecho de que en algún lugar haya un *perpetuum mobile*. Si lo hubiera, sería nada más que un milagro y una atracción turística. Sería falso solamente, si técnicamente se pudiera producir un *perpetuum mobile* y reproducirlo. La misma existencia de un *perpetuum mobile* en algún lugar no prueba eso. Si hubiera un arbusto quemando sin consumirse, no significaría una prueba. Pero sí se trataría de un *perpetuum mobile*. Se lo visitaría como un volcán o la estatua de la libertad, nada más. Además, hay muchos científicos naturales que creen, que Moisés en el Sinaí se encontró con este tipo de *perpetuum mobile* y no consideran eso en lo más mínimo como una refutación del principio de imposibilidad correspondiente. Popper resulta totalmente esencialista.

imposibilidad. Para que siga siendo un principio de imposibilidad, hay que reformularlo hasta que sea no falseable. Si eso no es posible, cae como principio de imposibilidad.

Albertus Magnus, un pensador escolástico y teólogo, ya afirmaba eso en el siglo XIII. Según él, las ciencias naturales tienen que proceder *etsi deus non daretur*. Lo podemos ampliar fácilmente: *etsi miraculum non daretur*. Por eso, los principios de imposibilidad no dan informaciones sino dan el espacio también de posibles informaciones. Por esta misma razón tienen un carácter de categorías del conocimiento empírico y de las técnicas posibles a partir de ellos. Describen *conditio* humana. Lo que está más allá de estos principios, es coherentemente imaginable, pero no es técnicamente factible. Si ocurre, es considerado como casualidad, magia o milagro. Pero los principios de imposibilidad no excluyen su posibilidad. Aparece un espacio mítico para la imaginación, sobre el cual ninguna ciencia empírica puede pronunciarse. Si lo hace, se transforma en metafísica. Una metafísica, que ahora pretende poder ocupar este espacio. En las ciencias empíricas es muy usual eso, pero es perfectamente ilegítimo en sus propios términos.

Las imposibilidades que nos presentan los principios de imposibilidad se descubren a partir de la acción humana. Aparecen en cualquier acción humana, pero reciben su formulación formal recién en la modernidad. Se distingue ahora formalmente el ámbito técnico del otro ámbito imaginario, mágico o milagroso. Los principios de imposibilidad son partes de las ciencias empíricas y precisamente por esta razón las ciencias empíricas no pueden ser definidas por algún criterio de falsación. Pero desde los principios de imposibilidad se puede saber lo que la realidad es. No la realidad de por sí, que no se puede conocer. Pero se puede concluir: la realidad misma es tal, que nos impone la validez de estos principios de imposibilidad. Por eso a partir de los principios de imposibilidad podemos pronunciarnos sobre la realidad. No es al revés. No sabemos de los principios de imposibilidad por

saber algo previo sobre la realidad, sino sabemos sobre la realidad a partir de los principios de imposibilidad. Ninguna realidad anterior puede revelarnos los principios de imposibilidad, sino los descubrimos a partir del proceso de la acción instrumental. Los vivimos entonces como *conditio* humana.

Vemos entonces, que la propia acción instrumental nos revela, como es el mundo en el cual tal acción instrumental es posible y qué límites a la acción instrumental este mundo impone. La acción instrumental nos revela el hecho de que el mundo no está espontáneamente a nuestra disposición como lo desearíamos, sino que se puede hacer disponible por la acción instrumental. Pero revela a la vez, que no todos los deseos imaginables están al alcance de la acción instrumental. El hecho de que existe y que está limitada la acción instrumental revela algo sobre como es este mundo (y no al revés).

Estos principios de imposibilidad tienen un carácter *a priori* para la acción instrumental. Pero no se trata de un *a priori* de la razón en el sentido de Kant. Se descubren a posteriori. En la acción instrumental y las teorías de esta acción son resultado de fracasos. Desde el siglo XIII los alquimistas trataron de construir un *perpetuum mobile* y nunca se logró. A partir del siglo XV aparece la convicción de su imposibilidad. Se lo formuló como principio de imposibilidad y de este principio se derivó la ley de la conservación de la energía. Con eso pudo aparecer la ciencia empírica moderna. De manera a posteriori aparece el saber de una imposibilidad *a priori*. Aparece de la praxis de la razón instrumental. Pero se hace la conclusión universal de que la imposibilidad del *perpetuum mobile* es imposibilidad en el sentido de una *conditio* humana. No es un todavía no, sino un nunca jamás. No se trata en el sentido estricto de una inducción, sino de un juicio sobre la totalidad de los hechos, que David Hume llama "inferencia de la mente".

El principio de causalidad

A los principios de imposibilidad subyace un principio de imposibilidad más general todavía, que se expresa como principio de causalidad y en relación al cual Hume desarrolla su método de la "inferencia de la mente". Aparece otro principio de imposibilidad: no hay efecto sin causa. Tampoco se trata de un principio metafísico. No dice que jamás y en ninguna parte puede haber efectos sin causa. Se trata de un principio de la razón y acción instrumental: Ninguna técnica es posible si se supone efectos sin causa. Es decir: toda acción instrumental se basa en la relación causa-efecto. Que alguien crea que ha habido, hay o habrá en alguna parte un efecto sin causa, no contradice al principio de imposibilidad de efectos sin causa. El principio sostiene que cualquier acción instrumental se basa en efectos con causa y no puede no basarse en ellos. Que haya algún efecto sin causa solamente contradice al principio de imposibilidad de efectos sin causa, si algún efecto sin causa es técnicamente reproducible. Por eso el principio no es metafísico, sino un principio de imposibilidad de la acción y de la razón instrumental. Significa: no hay acción instrumental sino sobre la base de relaciones causa-efecto.

Sin embargo, el mundo no tiene relaciones causa-efecto. Lo que tiene es la condición de posibilidad de construir relaciones causa-efecto. El mundo es tal que podemos construirlas, pero cada relación causa-efecto es un *estructo* (Hume dice: artificio). Y esta condición de posibilidad de construir relaciones causa-efecto es a la vez la condición de posibilidad de vivir, que el mundo nos ofrece. Donde podemos construir relaciones causa-efecto, podemos vivir. Donde nos los podemos construir, podríamos vivir solamente en el caso, en el cual el mundo nos corresponda espontáneamente. Si el mundo fuera simplemente arbitrario, no podríamos vivir en él. El hecho de que vivimos atestigua que este mundo tiene regularidad. Pero el hecho de que no responde espon-

táneamente a nuestros deseos, nos obliga a construir relaciones causa-efecto y usar el conocimiento resultante en la acción instrumental. La relación causa-efecto es *a priori* de esta acción instrumental, pero es descubierta a posteriori.

Este es, en resumen, el argumento de David Hume. No hace falta construir juicios sintéticos *a priori*, como lo hace Kant. La percepción sensual del mundo de un lado, y la capacidad humana de efectuar lo que Hume llama "inferencias de la mente", explica la posibilidad humana de vivir en el mundo de manera humana.

El hecho, de que la causalidad es un *constructo* humano, sigue de un análisis de la misma relación causa-efecto. De hecho, ninguna causa tiene un solo efecto. Cada causa tiene un multiplicidad sin fin de efectos. Cada causa es parte de la multiplicidad sin fin de efectos de otra causa. Cada efecto es siempre efecto de una multiplicidad sin fin de otras causas. Hay una interdependencia de causas y efectos, que entrelaza todo en una interdependencia sin límite. Relaciones específicas de causa-efecto no hay en ninguna parte.

Pero pueden ser construidas. Pero necesitamos juicios de evaluación, que permiten distinguir sea causas o efectos. Sin esta distinción no hay sino *tohubawohu*. No hay orden, pero tampoco hay desorden. No puede haber desorden si no hay orden. Por eso tampoco hay caos. Lo que hay es una multiplicidad sin fin de relaciones indistinguibles.

Hay que distinguir. Eso ocurre escogiendo un efecto, al cual le construimos la causa. Tenemos que construirla, porque cada efecto tiene una multiplicidad sin fin de causas. Entre estas causas determinamos una. Ahora podemos construir una relación causa efecto. Pero esta no existe aislada. Sin embargo, a partir de la construcción podemos clasificar todas las otras causas como interferencias en la relación causa-efecto construida. Sin embargo, tampoco el efecto existe aislado. Por lo tanto distinguimos entre el efecto deseado y todos los otros efectos indirectos y no deseados. Ahora tenemos un criterio de orden de causa-efecto, que ex-

cluye por un lado otras causas considerándolas interferencias y un efecto considerando los otros efectos secundarios, no deseados, no-intencionales (en economía: exterioridades). Las multiplicidades sin fin no están eliminadas, pero están ordenadas bajo un criterio, que está en la evaluación de la multiplicidad del *tobubawohu*. Deja de ser *tobubawohu*. En el taller y en el laboratorio se trata de aislar lo más posible la relación causa-efecto construida, sin poder jamás lograr un aislamiento completo.

El criterio de evaluación, que permite construir la relación causa-efecto, es un interés, una intencionalidad. No un interés de conocer el mundo de por sí, sino un interés de un conocimiento transformable en tecnología que puede ser aplicada técnicamente en la acción instrumental. El criterio de verdad de toda ciencia empírica es la transformabilidad del conocimiento en tecnología. Es el interés del acceso a las condiciones de posibilidad de vivir, que ofrece el mundo, que en última instancia es un interés para vivir. El guiar la construcción de las relaciones causa-efecto, lleva a la acción instrumental, sin la cual no hay acceso a estas condiciones de posibilidad de vivir. Como acción instrumental es la praxis de la razón instrumental y, por tanto, el núcleo de cualquiera acción instrumental. Por lo tanto, constituye las ciencias empíricas juntas con la acción instrumental. Es la razón eficiente, a la cual subyace una razón "final", para expresarlo en analogía con Aristóteles. Es entelequia. Además se encuentra muy cerca del *ccoccatis* de Espinoza. No es una razón-meta en el curso del tiempo, sino la razón en el interior. No hay causalidad sin intencionalidad. Y esa razón final es una intencionalidad, que no es necesariamente consciente. Abstrayendo de la intencionalidad, el mundo es *tobubawohu*. La acción medio-fin es necesariamente un desvío del interés por el acceso a las condiciones de posibilidad de vivir. Pero es un desvío. De este desvío resulta el conflicto entre la acción medio-fin y la razón final, que es el acceso a las condiciones de posibilidad de la vida humana. La acción medio-fin puede arrasar con

estas condiciones de posibilidad de vivir, que es su razón final. Ese es el problema hoy.

De la relación causa-efecto por la relación insumo-producto a la relación capital-ganancia

La relación con la economía es evidente si entendemos por economía el conjunto de las actividades humanas en función de la producción de los medios de vivir. En esta producción se usan las tecnologías para producir medios de vida que permiten la vida de los productores. Esta producción es la otra cara del desarrollo de las tecnologías de parte de las ciencias empíricas o en general, de los esfuerzos para desarrollar un conocimiento basado en la relación causa-efecto. La relación causa-efecto es transformada ahora en relación insumo-producto.

Por encima de la relación causa-efecto aparece ahora la relación mercantil, estrechamente vinculada con la propiedad (se trata de la propiedad en el sentido de propiedad privativa, que incluye una multiplicidad de formas de propiedad: propiedad común, propiedad privada, propiedad asociativa del tipo de la sociedad anónima, propiedad estatal, propiedad de la humanidad, que es un tipo de propiedad común que hoy adquiere gran importancia). La propiedad aparece, en cuanto el acceso a los bienes tiene que ser regulado, para que sea posible un orden. No hay sociedad humana sin propiedad, aunque hay sociedades en las cuales la propiedad privada es sumamente reducida y prevalece la propiedad común. En el desarrollo de la sociedad humana aparece la vinculación de la propiedad privativa y la relación mercantil y la relación mercantil empuja la propiedad privada.

En la relación mercantil se cuantifica y calcula la relación insumo-producto por medio de una medida abstracta, que se expresa en dinero. Resulta, que las sociedades, al hacerse más complejas, dependen cada vez más de estas relaciones mer-

cantiles, que penetran todas las formas de propiedad hasta hoy. La relación mercantil transforma la relación insumo-producto en relación capital-ganancia.

Se trata de un artificio análogo a la relación causa-efecto en el plano de las ciencias naturales. El pensador clásico de esta analogía es precisamente David Hume.

El artificio de la relación causa-efecto es ahora a nivel de las relaciones sociales complementado por el artificio de la relación capital-ganancia como criterio de determinación de las relaciones insumo-producto.

Como tal coordina la división social de trabajo. Es indispensable, porque esta división del trabajo no puede coordinarse espontáneamente, por tanto, hay que hacerlo por un artificio.

El artificio es análogo al artificio de la causalidad. Siempre la relación causal resulta ser una relación de una multiplicidad sin fin de causas con una multiplicidad sin fin de efectos, la cual es ordenada por el artificio de la relación causal elegida. En el plano social ocurre también eso. Una multiplicidad sin fin de insumos se relaciona con una multiplicidad sin fin de productos (efectos). La relación capital-ganancia la ordena. Ella escoge la relación insumo-producto determinada y se mueve entre interferencias en este proceso de producción de otras partes y de efectos que escapan a la producción del producto determinado.

Aparecen interferencias y efectos, que desde el punto de vista de la relación insumo-producto determinado bajo el criterio de capital-ganancia son externos. Son externos para cada una de las múltiples relaciones capital-ganancia, pero no son externos para el conjunto de los procesos de producción determinados.

La acción bajo el criterio capital-ganancia no los puede evitar. Tampoco son necesariamente negativos. Pero muchos son negativos y el criterio capital-ganancia los promueve. Se trata en general de los efectos indirectos, que afectan el con-

junto del proceso de producción (efectos indirectos son: las interferencias indirectas y los efectos producidos indirectos).

Los efectos indirectos negativos afectan al conjunto del proceso de producción por el hecho de que interfieren con la vida humana como circuito natural de la vida humana. Lo subvierten. Se hacen notar en la explotación de los seres humanos y en la destrucción de la naturaleza.

El criterio vida-muerte

Mientras el cálculo del capital es un mero cálculo medio-fin, aparece ahora la necesidad de un juicio sobre el proceso de producción en su conjunto bajo el criterio vida-muerte.

El resultado es: no se puede vivir sin los artificios del principio de causalidad y del cálculo capital-ganancia, pero no se puede vivir tampoco sin encauzarlos en el circuito natural de la vida humana. Aparece una relación conflictiva, que es inevitable, pero que exige solución en cada momento. Sin esta solución la propia vida humana se hace imposible. Se trata, sin embargo, de un problema político, no técnico. Pero la idea de poder suprimir el conflicto mismo, siempre es una ilusión.

Es hace aparecer otro principio de imposibilidad: Es imposible asegurar la coordinación de la división social del trabajo sin recurrir a relaciones mercantiles como medio de esta coordinación. Aunque al comienzo de la historia humana las relaciones mercantiles eran ausentes o embrionales, el desarrollo de las fuerzas productivas lleva a una complejidad tal de la división del trabajo, que no hay solución para su coordinación sin relaciones mercantiles. Se trata otra vez de una imposibilidad categórica, que tiene una validez *a priori* para toda acción humana, aunque se lo descubre por experiencias frustradas que imponen su reconocimiento como *a priori* de la acción. Es también un *a priori*, que se descubre *a posteriori*.

¿Cómo es posible, que haya vida humana? Es por el descubrimiento de estos artificios. Pero, sigue otra pregunta: ¿Por qué hoy está amenazada la vida humana? Es por el hecho de que estos artificios desarrollan consecuencias que amenazan la vida humana y con ella toda la vida. La vida humana ha sido posible por el hecho de que estos artificios están encauzados y limitados. La modernidad los desencauzó (Polanyi desarrolla este *disembedding* para la relación capital-ganancia. Pero hay que ampliarlo para el propio principio de causalidad).[40]

La tarea es, volverlos a encauzar. Eso no es posible por medio de una vuelta atrás, exige un paso adelante hacia algo nuevo, que, sin embargo, se puede inspirar en el pasado. Sin este paso no hay salida.

Se trata de encauzar el proceso de producción en su conjunto en el circuito natural de la vida humana. No se trata de un juicio de valor, sino de la fuente y el origen de todos los valores: Conatus esse conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum [el impulso por conservarse es el primer y el único fundamento de la virtud] (es decir, de todos los valores) (Espinoza).

David Hume plantea estos artificios. Pero pasa por alto el problema del encauzarlos.

Sin embargo, el espacio de la reflexión sobre la relación entre el circuito natural de la vida humana y la empiria de las ciencias positivas es el espacio mítico. Es un espacio de la razón mítica, que se ocupa desde las más diversas po-

[40] El análisis de Polanyi tiene su antecedente en Marx: Por lo tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., pp. 423-424). He corregido la traducción según el texto original.

Tomé de este análisis el concepto del "circuito natural de la vida humana" y su conflicto con el cálculo capital-ganancia.

siciones.[41] Por un lado, el espacio de lo que Marx llama el fetichismo, que hay que enfocar ahora como fetichismo de ambos artificios, frente al cual aparecen las utopías de la liberación. Por otro lado, el espacio en el cual aparecen los mitos del poder (entre muchos otros) con sus creaciones de dioses y diablos. El fetichismo es el espacio del "dejar morir" legítimo, el poder el espacio del "matar" legítimo.

Pero sigue la pregunta: ¿de dónde se sabe, lo que vería el ojo de Dios? Pero sostienen que lo saben muy bien. Sin ser omniscientes, saben muy bien lo que vería un ser omnisciente. Lo saben por proyecciones al infinito. Por eso, de alguna manera sostienen ser participes de la omnisciencia. Pero estas proyecciones siempre apuntan más allá de la *conditio* humana, de la contingencia y de la muerte. Son otra forma de reflexión trascendental. El Dios de la ortodoxia se hizo hombre, por lo tanto, ser humano, y el ser humano lo usa como instrumento heurístico para una ciencia empírica destinada a ser instrumento de dominación –quizás para destruir– el mundo. En todas sus formas es omnisciente y todopoderoso y el ser humano, que lo usa, se siente correspondientemente o por lo menos se siente parecido. Si se le adjudica sustancialidad, es el Dios del fundamentalismo cristiano de hoy y, posiblemente, de otros fundamentalismos también. En las manos del presidente Bush se transforma en legitimador de su agresión a Irak y autor del diseño inteligente de la evolución.

De esta causalidad tratan los mitos. La cita de Lorenz muestra un mito de las ciencias empíricas: es el ojo de Dios con el cual miran, pero jamás pueden comprobar, que efectivamente estos ojos de Dios ven lo que ellos suponen que vean. Este ojo de Dios es la construcción de un mundo más allá de la muerte y de la contingencia. Cuando Lorenz lo expone, ni se da cuenta que está en el nivel de un mito apo-

[41] Con Max Weber se podría hablar de racionalidad material. Pero Weber no le concede un status de racionalidad teórica, aunque use la palabra.

logético de la razón instrumental, nacido de una reflexión trascendental.

Hay que tomar en serio el: *etsi deus non daretur* del escolástico Alberto el Grande del siglo XII.

También la ciencia empírica es ortodoxia cristiana transformada. Pero haciendo esta ciencia, descubre este Dios como instrumento heurístico de sus propias teorías. No toman realmente en serio el principio del cual la ciencia empírica partió.

Hay que buscar en la línea de la cadena infinita de causalidad, pero sabiendo, que es *conditio* humana no poder terminarla. Por tanto, bajo la *conditio* humana, la realidad es impregnada por la casualidad, no por la causalidad. La causalidad como principio es una abstracción de la *conditio* humana, la contingencia y de la muerte. No se puede saber lo que ve el ojo de Dios y no se puede saber, si la naturaleza es dominada por una cadena infinita de causalidades. Pretender saberlo, es metafísica ilícita. Aunque sea inevitable esta construcción para lograr una visión coherente del mundo empírico. Se lo hace mediante un mito, que es el mito del principio de causalidad.

Por tanto, esta abstracción se puede hacer solo míticamente (el mito de Lorenz, que el mismo Lorenz no considera un mito).

Por eso, las ciencias empíricas son la teología de la modernidad, por tanto, también la teología del capitalismo. Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene, que el capitalismo es religión sin teología y dogma. Llevan adentro el dios metafísico de la Edad Media, como el capitalismo lleva adentro el dios como dinero. El culto del capitalismo se dirige al dios dinero y tiene como teología las ciencias empíricas. Pero esconde tanto a su dios como a su teología. Como el capitalismo es cristianismo transformado, también lo son las ciencias empíricas. Hay una teología de la razón instrumental, sin la cual no podría existir siquiera. Pero es teología de un dios falso. Teologiza el mito del dios metafísico.

Cuando las ciencias empíricas quieren deshacerse del carácter teológico, se dice que estos seres omniscientes o omnipotentes son simples instrumentos heurísticos. Pero eso es completamente irrelevante y simple apologética. Lo que cuenta es que se necesita a estos seres extraños para hacer ciencia empírica. Son parte imprescindible de esta ciencia y están en su interior.

Por eso, la pregunta no es y no puede ser, si ese dios existe o no. La pregunta es, si la referencia a ese Dios es parte imprescindible de proceso de la vida que llevamos. Después: ¿Qué rol juega para esta vida? No cabe duda que esto está presente en la cabeza de todos los científicos empíricos.

Eso tiene consecuencias para el *etsi deus non daretur*. Al asumirlo aparece un dios *daretur*. ¿Es el mismo dios del cual se ha abstraído? Sin duda, es un dios completamente abstracto nacido de las ciencias empíricas frente a la corporeidad abstracta. ¿Es un dios cristiano? Lo es, cuando partimos de la ortodoxia cristiana en estado puro. Pero de este dios la ciencias empíricas no pueden abstraer. Es parte imprescindible del argumento. Además es un dios falso, un ídolo.

En todos los casos de estas idealizaciones la realidad es transformada en empiria en cuanto se la ve como desviación de estas mismas idealizaciones. La empiria es vista como el campo en el cual hay aproximación asintótica a estas idealizaciones.

Las teorías del caos no cambian este hecho fundamental. En el sentido de esta teoría, todas estas idealizaciones de mecanismos de funcionamiento constituyen sistemas deterministas. Su arranque está en la constatación, que en el caso de los mecanismos de funcionamiento interdependientes no se puede interpretar la relación con su idealización como aproximación asintótica. En esta aproximación siempre queda un pequeño resto, que sea lo pequeño que sea, y este resto puede ser decisivo para que cambie todo.

Presupone que el ser humano tiene necesariamente un conocimiento parcial. Por tanto no se puede guiar por lo que podría valer para un ser omnisciente. Hay un abismo. Pero

no elimina la idealización, sino la cambia de lugar y cambia la relación con ella. En el trasfondo de la teoría sigue usándose al describir con ella, lo que no tiene validez. Por eso, también en este caso la empiria sigue una desviación de su idealización.

Resulta entretenido desmenuzar un experimento mental de Einstein. Einstein dice:

> [...] si persigo un rayo de luz con la velocidad c (velocidad de la luz en el vacío) vería dicho rayo de luz como un campo electromagnético oscilante y en reposo. [...]
> Desde un principio me pareció intuitivamente claro que, vista la situación desde la posición de un tal observador, todo tendría que ocurrir según las mismas leyes que para un observador que se hallara en reposo respecto a la tierra.[42]

Si le concedemos a este observador con velocidad de la luz algún significado sustancial, podemos sacar conclusiones: tiene que ser un ser sin cuerpo, porque ningún cuerpo puede alcanzar la velocidad de la luz por la razón de que cualquier cuerpo al acercarse a la velocidad de la luz tiene una masa que crece hacia lo infinito. Por lo tanto, un observador con velocidad de la luz tiene que ser un ser sin cuerpo, por lo tanto, un espíritu, malo o bueno, ángel o demonio, etc.

Lo que aquí interesa es la construcción de un tal observador capaz de alcanzar velocidad de la luz. La construcción es legítima y parte de una reflexión de las ciencias empíricas. Pero otra vez contiene una metafísica y hasta una teología virtual, que sirve por lo menos para entretenerse.

Podemos seguir con el análisis del economista Milton Friedman. Empieza su teoría del consumo de la siguiente manera:

> Consideramos en primer lugar el comportamiento de una unidad de consumo en condiciones de certeza absoluta.

[42] Albert Einstein, Adolf Grünbaum, A. S. Eddington *et al.*, *La teoría de la relatividad*. Edición de L. Pierce Williams. Madrid: Alianza, 1980, p. 102, notas autobiográficas.

> Suponemos que conoce con certeza la cantidad exacta que percibirá en cada uno de determinado número de períodos de tiempo; conoce los precios de los bienes de consumo que prevalecerán en cada período y el tipo de interés al cual podrá prestar o tomar prestado (Milton Friedman, *Una teoría de la función de consumo*. Madrid: Alianza, 1973, p. 22).

A eso sigue "el efecto de la incertidumbre" (p. 30).

Primero analiza con el presupuesto de "certeza absoluta". Es decir, hace un análisis de una situación sin riesgo. Obviamente se trata de un análisis que abstrae de la *conditio* humana en el sentido de contingencia y muerte. En última instancia la incertidumbre es la incertidumbre de la muerte. Lo que Friedman analiza, es, por lo tanto, una economía de seres humanos que no son mortales. En la Edad Media europea se hacia análisis de este tipo preguntando, como podría haber sido en el paraíso (por ejemplo, si habría habido propiedad privada en el paraíso o cosas similares).

Después de este análisis pasa a introducir el "efecto de certidumbre", es decir, la *conditio* humana. En lenguaje de la Edad Media se habría dicho: después de la caída).

Condición de certeza significa abstracción de la muerte, de la contingencia. Una situación sin muerte. Eso otra vez en sentido heurístico. Si substancializamos, estamos en el paraíso, más allá de la *conditio* humana.

Se construyen leyes para una vida sin muerte. Sin embargo, es construcción legítima en las ciencias empíricas. Por eso, en todas las ciencias empíricas aparecen construcciones de este tipo. Muchas veces es muy difícil distinguir entre teorías y experimentos mentales. La diferencia parece ser muy poco relevante.

Esta penetración de las ciencias empíricas por la metafísica y la teología fue destaca por la primera vez por Oskar Morgenstern en el año 1935. Morgenstern lo analiza en relación a la teoría económica neoclásica y sus argumentaciones con observadores o participantes en el mercado con previsión o conocimiento perfecto: "Lo que se puede decir sobre

un observador tal (con previsión perfecta) –en este caso , por ejemplo, sobre el economista teórico– resulta en afirmaciones muy paralelas a aquellas afirmaciones conocidas desde la teología y la lógica sobre la omnisciencia de Dios en cuanto al futuro y sobre las dificultades con el libre albedrío, que están conectadas con ellas."[43]

Pero Morgenstern no sigue con este análisis. Constata el hecho y empieza con el intento de desarrollar una teoría económica que no contenga reflexiones trascendentales de este tipo. Desarrolló en este su intento la tal llamada teoría de los juegos, que efectivamente significaba un aporte importante para la teoría económica. Pero la crítica posterior demostraba, que efectivamente no había logrado una teoría que prescindiera de tales presupuestos, solamente no los había explicitado.

El resultado es, que las ciencias empíricas contienen implícitamente una metafísica y una teología. Al substancializar sus conceptos correspondientes, llega a ser explícita. Esta teología es fatalmente parecida a las teologías fundamentalistas de la ortodoxia cristiana, y no solamente a esta.

Aunque la introducción de estas idealizaciones sea considerada heurística, aparece como dimensión de toda ciencia empírica una dimensión metafísica: la abstracción de la muerte y la introducción de un ser omnisciente y todopoderoso.

Esta visión de la realidad y de su transformación en empiria se encuentra visiblemente cerca de la filosofía platónica. La misma visión de un mundo ideal, en relación al cual la realidad no es más que una desviación que se comprende en relación a esta idealización y que se entiende en un posible acercamiento a ella en términos de una aproximación asintótica.

[43] Oskar Morgenstern, "Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht" [Previsión perfecta y equilibrio económico] En: Hans Albert (Hrgb), *Theorie und Realität*. Tübingen, 1964. Aus: Zeitschrift für Nationalökonomie, VI, Band, Wien, 1935, pp. 262-263.

Sin embargo, hay diferencias que hay que destacar. Platón no transforma la realidad en empiria, sus idealizaciones mantienen una estrecha relación con la realidad sensual y concreta, que sigue siendo corporal y vivida. Además, en general son estáticas y el mundo de las ideas duplica en forma ideal el la realidad. Sin embargo, Platón ya se acerca a la concepción del mundo ideal como un mecanismo de funcionamiento. Eso se da en su *Politeia* (*La República*). Desarrolla allí un concepto de polis perfecta, que está vista desde un proceso real. De esta polis perfecta deriva normas de perfeccionamiento para la polis real, vista ya como mecanismo de funcionamiento: normas sobre el lugar de los militares, de las mujeres, de los magistrados. Pero también normas sobre la religión y los mitos. Excluye los mitos de su tiempo de su polis ideal y por lo tanto exige esta exclusión para la polis real, de la cual parte su análisis. Llega incluso a la conclusión, de que la polis ideal tiene que tener un solo Dios, y por lo tanto, la real también. Ya esta polis presupone la vida eterna del alma humana. Platón expresa estas exigencias como condición de la mayor perfección de la propia polis real, en cuanto se orienta por la idealización de la polis en el sentido de un mecanismo de funcionamiento perfecto.

Pero Platón no llega a la concepción moderna de la realidad como mecanismo de funcionamiento como mecanismo formal-racional pensado en relaciones causa-efecto. Su conceptualización mantiene la realidad como realidad vivida, a partir de la cual reflexiona.[44] No tiene lo que la modernidad

[44] Cuando inicia su construcción de la *polis* ideal, Platón dice: "Nuestras necesidades serán evidentemente su base. Ahora bien, la primera y la mayor de nuestras necesidades ¿no es el alimento, del cual depende la conservación de nuestro ser y de nuestra vida?" (*La República*, p. 1079).

Es inimaginable, que el inicio de la construcción de un mercado perfecto, como lo hace la teoría económica clásica, sean las necesidades. Al contrario, el inicio es la abstracción de las necesidades y su sustitución por simples preferencias.

hereda de la Edad Media: el concepto de una corporeidad abstracta universal, en relación a la cual la realidad concreta vivida es algo por abstraer en el análisis. Por eso Platón ya postula un Dios único y la vida eterna, pero estos postulados son resultados del propio método del análisis, como ocurre en las ciencias empíricas modernas.

Efectivamente, hay una transformación de este platonismo en la ortodoxia cristiana, cuyo centro es la transformación del dualismo platónico alma/cuerpo en el nuevo dualismo corporeidad abstracta/corporeidad concreta (sensual), es decir, corporeidad vivida. Esta corporeidad abstracta (el cuerpo transformado en esclavo de la voluntad de la ley) se enfrenta a la corporeidad concreta como meta por alcanzar más allá de la factibilidad en este mundo a la cual se alcanza definitivamente en el otro mundo con Dios. Entra como lucha interna en el interior de cada uno y como lucha externa como enfrentamiento de clases. Toda resistencia en nombre de la corporeidad concreta es ahora vista como levantamiento en contra de Dios. Es "pecado de los judíos", pecado de la carne, es voluptuosidad, concupiscencia.

Pero la autoridad desde la cual se define toda la sociedad sigue siendo un Dios trascendente. Las propias relaciones de producción son sacralizadas en nombre de este Dios trascendente. Esta transformación del platonismo en ortodoxia cristiana es una transformación tan epocal como lo es la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo. De ninguna manera se trata de un platonismo para el pueblo. Es un platonismo, que en su forma transformada hace posible

---

Si posteriormente las necesidades son tomadas en cuenta, eso es considerado "juicio de valor" científicamente no justificables que pueden ser reconocidos como limitaciones de la racionalidad del mercado visto como mecanismo de funcionamiento perfecto.

Para Platón este paso es imposible y por eso es más realista que las ciencias empíricas. Se trata del realismo del materialismo histórico, que para Platón es obvio.

las ciencias empíricas modernas y ha sido siempre un platonismo de las más altas élites.

Refiriéndonos a Walter Benjamin, podemos afirmar que no solamente el capitalismo, sino también la ciencia empírica es cristianismo ortodoxo transformado. Lo que antes estaba en el cielo, ahora está en el interior de la realidad como empiria. Pero también hay que corregir una tesis de Benjamin. El capitalismo como religión no es religión sin teología, como Benjamin sostiene, sino las mismas ciencias empíricas son su teología: concibe vida sin muerte y un ser omnisciente y todopoderoso. Es una teología virtual. Y no puede no concebirlos. La ciencia empírica es tan religiosa como el capitalismo. Es parte de la religión de la modernidad, que se ejerce como culto.

Si la ortodoxia cristiana se ha transformado en modernidad (capitalismo y ciencias empíricas), entonces debe ser posible, transformar la modernidad en ortodoxia cristiana. Tienen que ser hasta cierto grado mutuamente transformables.

Se puede hacerlo, tomando la metafísica heurística de las ciencias empíricas y atribuirle significado sustancial (introducir, como dice Hayek, "animismo"). Tenemos entonces la vida humana sin muerte y tenemos un dios omnipotente y omnisciente. Tenemos además el capitalismo como culto junto con sus mecanismos de culpabilización también en sentido sustancial. Tenemos ahora una religiosidad explícita, que duplica manifiestamente la religiosidad que el capitalismo es. Pero explicita esta religiosidad frente a un capitalismo que la esconde, aunque la viva diariamente.

Esta religión explícita sorprende: los postulados de la razón práctica de Kant forman parte: vida eterna y existencia de dios, junto con la libertad de elegir. Resulta además una humanidad perdidamente culpable frente a este dios, que salva por seguir desesperadamente la carrera de las exigencias de la propia modernidad *ad infinitum*. Aparece una religión cívica, que es perfectamente compatible con la ortodoxia cristiana, pero no una simple réplica. Está reducida a las

esencias de la modernidad. Es teología secular. Habría que rellenarla con elementos cristianos del pasado para llegar sin conflicto alguno a la ortodoxia cristiana de la cual se partió. Pero toda esta retransformación no es obligatoria en la sociedad moderna (capitalista). Obligatorio es solamente el culto al dinero y a las ciencias empíricas como teología virtual.

La transformación de la ortodoxia cristiana es a la vez su replanteo. Al transformarse en capitalismo, esta ortodoxia cambia. El mito del progreso que surge quita al Dios de su trascendencia y lo sustituye por el progreso infinito, que hace del ser humano un ser todopoderoso. No hay ninguna meta humana que en esta perspectiva infinita no sea factible y la trascendencia es ahora inmanente. Es la manera de este mito de hacer que Dios se haga hombre.

Si se hace ahora la retransformación, aparece el Dios trascendente de nuevo, pero es ahora completamente hueco como antes resultó con los dioses de la mitología griega. Su trascendencia es ahora metáfora del núcleo metodológico de la modernidad, pero para su funcionamiento es irrelevante. Es una construcción mítica para fomentar cohesión social por medio de la creación de culpabilidades.

Es fácilmente visible, que al actual fundamentalismo que viene de EE.UU. subyace esta religión cívica. Eso es especialmente claro en el caso del fundamentalismo apocalíptico, cuya importancia crece y que tiene mucha influencia en el gobierno de Bush como antes en el gobierno de Reagan. La receta es: se toma la religión cívica y se la rellena con elementos del *Apocalipsis* de San Juan, que se usa como cantera. Lo que sale es el fundamentalismo apocalíptico. Es ahora un mito soñado por la razón empírica y es un monstruo. Lo mismo se puede hacer con otras religiones, construyendo la religión cívica nuclear como religión judía o islámica. Posiblemente se puede hacer algo análogo con las religiones orientales.

Las religiones construidas de esta manera no tienen ninguna ingerencia en la marcha del sistema, y pueden chocar

solamente en elementos que no son esenciales para el sistema. Hoy todas las religiones se están reconstruyendo según este esquematismo.

La actual teología del Vaticano, como la presenta Ratzinger como Papa Benedicto XVI, tiene precisamente este carácter.

Esta retransformación, sin embargo, demuestra, que este capitalismo surgido por la transformación de la ortodoxia cristiana, ya no tiene necesariamente identidad cristiana. Es compatible con cualquier tradición religiosa a condición de que asuma la religión cívica como su núcleo. No es una victoria de la ortodoxia tampoco. Ahora se tiene que someter al resultado que ha surgido de sus entrañas. Como lo dice Benjamin:

El capitalismo se ha desarrollado en Occidente –como se puede demostrar no sólo en el calvinismo, sino también en el resto de orientaciones cristianas ortodoxas– parasitariamente respecto del cristianismo, de tal forma que, al final, su historia es en lo esencial la de su parásito, el capitalismo.

El cristianismo conquistó el mundo, pero lo hizo como capitalismo, cristianismo parásito de su ortodoxia que lo sustituye y lo reemplaza. Ahora el desarrollo del capitalismo dicta los pasos del desarrollo de las ortodoxias religiosas.

Capítulo 6
EL DIOS DEL PODER
Y EL DIOS DE LA REDENCIÓN

La transformación en monstruo ocurre también en el interior del sujeto sicológico. Se trata de la instancia del super-yo. Detrás de ella siempre aparece el padre, que vigila. El yo, enfrentado a su subconsciente sin orden *a priori*, no puede actuar sino estableciendo el super-yo que lo vigila. Por medio de esta instancia se dirige al subconsciente para poder convivir con él. El super-yo impone una ley de comportamiento, distingue entre lo lícito y lo ilícito.

Este super-yo hace presente la *conditio* humana, por tanto es imprescindible. Ir más allá de él es pasar el límite de lo posible. Imaginar este paso, es pasar a un concepto trascendental. Freud lo hace, cuando dice: "Donde era *ello*, ha de ser *yo*." (Las cursivas son nuestras.)[45] Si eso ocurriera no habría más ningún super-yo. Se habría pasado el límite de lo posible establecido por la *conditio* humana. Freud no apunta a eso lo que lo obliga a ver esta relación en términos de una aproximación asintótica, y resulta una simple mistificación.

[45] Sigmund Freud, *Nuevas lecciones introductorias al Psicoanálisis*, Lección XXXI (3ra lección, 1932), en: *Obras Completas*, tomo 3, Madrid, 1973, p. 3146.

Pero de este super-yo vienen las perturbaciones. Se transforma en monstruo y déspota y perturba, hace sufrir. Eso se vincula con la imagen del padre, que se transforma en una construcción del monstruo. Aparece un padre terrorífico.

Este padre no es el padre real, sino una construcción de un monstruo a partir de alguna deficiencia del padre real, que se engrandece infinitamente y sustituye la imagen del padre real. Tenía un siquiatra en Chile. Le pregunté después de un análisis, por que se hablaba tanto del necesario asesinato del padre. Me contestó: Este padre no se puede matar, con el intento de hacerlo se pone más terrorífico, Es un monstruo que se debe desinflar. Se lo hace tomando consciencia que el padre real es un ser simpático y tolerante, con un sinnúmero de fallas, muchas veces antipáticas e intolerantes. Es decir, un ser normal que tiene las fallas de todo ser humano. Al super-yo mismo hay que poner como su límite el de reconocer eso. Solamente con eso pierde el carácter terrorífico y resulta ser controlable y canalizable.

Sin embargo, el super-yo como instancia no es expugnable y constantemente hay que vigilarlo. Una vigilancia que supone aceptarlo.

Es el complejo de Edipo. Por un lado, la culpa por haber matado al padre (querer matarlo), por el otro la culpa por no haberlo matado.

Edipo, en contra de las evidencias, se convence que ha matado en Layo su padre. No era su padre, pero Layo como padre ocupa ahora su super-yo y manda a Edipo sacarse los ojos. Edipo ahora se puede culpabilizar de los dos actos, pero su padre real seguía tranquilo en Corinto. El padre-monstruo lo ha destruido. Es un asesinato-suicidio.

La salida es, reconocer que el asesinato de Layo fue el asesinato de un hermano, pero no del padre. Es reconocer los hechos. Pero eso es a la vez una ética. No debería haber matado a su hermano Layo. Si no hace eso, el asesinato se transforma en una monstruosidad que lleva a la autodestrucción. Deja de ser un crimen para terminar siendo

una monstruosidad. Construirlo como asesinato del padre, lo transforma en esta monstruosidad. Al asesinar a Layo, este se transforma en monstruo que lo destruye a él.

Una instancia análoga a este super-yo es la construcción del dios de la ortodoxia cristiana, aunque es social y no individual-subjetiva. Como instancia surge inevitablemente como consecuencia de la propia *conditio* humana. Surge, aunque se llame Stalin.

Este Dios de la ortodoxia es el Dios, que se ve en el espejo del poder de dominación, de la ley del valor y de todas las leyes, en cuanto pierden sus frenos. Es Dios como el *tremendum*: "Es tremendo caer en las manos del Dios vivo". En el espejo del poder no se ve ningún otro Dios, ningún otro lado de Dios. Es el Dios que manda a su propio hijo al mundo, para que sea cruelmente matado. Es el Dios que manda a otros a matar a su hijo. Es el Dios que cobra la deuda de los seres humanos con él y prefiere cobrarla en sangre antes de perdonarla. Su propia esencia es no poder perdonar ninguna deuda, aunque se la pague con sangre. Es el Dios que condena a suplicios eternos y que solo quiere ser alabado. Quiere gente postrada frente a él. Es un Dios de la culpabilización extrema, cuyo perdón siempre es condicionado por condiciones de las cuales se originan nuevas culpabilizaciones. El poder de la dominación produce esta imagen de Dios para tener la legitimidad de comportarse como él. El poder de dominación –la ley– es el espejo en el cual aparece este Dios.

Este Dios se puede transformar en un instrumento ilimitado del poder. Hay que mantenerlo a raya y reducirlo a sus límites necesarios. Pero no es –como cree Freud de la religión– una especie de neurosis. Lo es tan poco como es en la sicología individual el super-yo. No es producto de ninguna neurosis, sino es la otra cara de la propia *conditio* humana.

El poder, que es el espejo en el cual aparece este Dios, no es simplemente el macropoder. Es todo poder que atraviesa todas las relaciones humanas en el sentido de la imaginación

de Foucault del micropoder también. Por eso aparece en todo conflicto desde algún lado, muchas veces desde ambos lados contrarios. Cuando en el conflicto se presente al otro como monstruo, el lado que lo presenta de esta manera, desarrolla esta imagen del Dios tremendo, en cuyo nombre actúa. En su nombre se transforma en monstruo, para luchar en contra del monstruo que ha proyectado en su adversario, transformándolo en enemigo. El Dios de poder se transforma en Satanás. Es el Satanás de las tentaciones de Jesús. Es el Dios en estado de excepción. Es el Dios de Reagan, de Bush, inclusive de Hitler. Es el Dios de las noches de los cuchillos largos. Es el Satanás que actúa cumpliendo la ley o constituyéndola (ver sobre eso el apartado "Excurso C: Administración de la muerte"). Es el poder en el cual pueden caer tanto el poder constituyente como el poder constituido. Es el problema de San Pablo cuando dice, que el pecado actúa a la espalda de la ley. Satanás entonces toma el aspecto de un ángel de la luz. Pero este Dios del poder no *es* Satanás, aunque constantemente se transforma en él. Es Dios de la *conditio* humana, que no va más allá de ella. El control del poder es lo mismo que mantener a este Dios en sus límites, para que no se transforme en Satanás. Es un Dios presente en el poder y por tanto un Dios, cuya presencia es invertida, en este sentido falsa, engañosa, inclusive idolátrica. Ejercer el control sobre este poder es la tarea de evitar que este Dios se convierta en Satanás. Es el control sobre el estado de excepción, que no se puede hacer reduciendo la democracia al mercado de votos. Esta democracia desata el problema en vez de aportar a su solución. Democracia debe incluir una ética.

Desde el ser humano como sujeto, aparece otro Dios. Es el Dios de la redención humana, de la connivencia, el Dios que es cómplice de la liberación humana. Es un Dios ausente, cuya ausencia está presente. No se lo ve en un espejo y por lo tanto invertido. Su presencia se obra al hacerse el ser humano sujeto o lo que es lo mismo: actuar desde el sujeto como ausencia presente. Es el Dios de la vivencia.

La expresión de esta vivencia es: yo soy si tu eres. De eso sigue la opción por los pobres. Al actuar eso se obra la presencia de Dios. Pero se lo hace en el mundo bajo la *conditio* humana, por lo tanto conflictivo. Por eso, la presencia de Dios se pierde constantemente al entrar en conflicto para volver a la posibilidad de recuperarla.

No se trata de diferentes dioses. Bajo la *conditio* humana Dios mismo se enfrenta al Dios connivente y adquiere el aspecto del Dios del poder, que es inevitable y necesita ser siempre sometido a la perspectiva del Dios redentor. Al perder esta perspectiva, se transforma en Satanás.

Esto no es interpretación obligatoria ni única. Esta vivencia de la presencia del Dios en la presencia de una ausencia se puede tener de muchas maneras (en otras religiones o desde una posición atea). Se trata aquí de la visión que adquiere desde la tradición cristiana.

Eso desemboca en un resultado paradójico. Si el capitalismo es ortodoxia cristiana transformada y si los ciencias empíricas lo son también en la forma de teología solapada de este capitalismo, la globalización del capitalismo resulta ser la cristianización universal del mundo. El cristianismo domina en todas partes, pero es un cristianismo invertido y transformado. El cristianismo hoy no es universalizado por los cristianos, sino por aquello, en lo cual se transformó con el surgimiento del capitalismo. En su forma invertida y transformada el cristianismo ha conquistado la tierra y se le han sometido todas las culturas y religiones, el cristianismo incluido. En el sentido de la ortodoxia la mercantilización es cristianización. Der Warengott ist der wahre Gott [el Dios de la mercancía es el Dios verdadero].

No es que pretende serlo: lo es, si seguimos al sentido de la ortodoxia. La ortodoxia cristiana no tiene escape, tiene que aceptarlo. Por eso no sorprende el surgimiento de teologías como la teología de la prosperidad. Sacan esta conclusión y tienen razón en sacarla.

Sin embargo, la transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo es a la vez la disolución de esta ortodoxia. El capitalismo es secular y su religión es religión secular. Para seguir la ortodoxia, tiene que reconstituirse en términos del capitalismo y su religión.

Dice Walter Benjamin:

> Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se espera. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención (*loc. cit.*).

La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano. Este tránsito del planeta hombre por la casa de la desesperación en la soledad absoluta de su trayecto es el *ethos* que Nietzsche determina.

Eso sigue siendo Nietzsche. Pero como movimiento de masa apareció una teología de la desesperación y del suicidio colectivo aparentemente muy diferente del pensamiento de Nietzsche. Se trata del fundamentalismo apocalíptico como surgió en EE.UU. y como se está expandiéndose en América Latina y otras partes del mundo. Se trata de la religiosidad de la catástrofe final del mundo, para la cual el *Apocalipsis* de San Juan no es más que un pretexto.

Excurso A: La teoría del reflejo y la teoría del espejo. Algunas reflexiones sobre realidad y conocimiento a partir de la teoría del fetichismo de la mercancía

Comencemos citando un texto que transmite de una manera ejemplar el pensamiento de Marx sobre el tema que nos ocupa.

> Las mercancías no pueden acudir ellas solas al mercado, ni cambiarse por sí mismas. Debemos, pues, volver la vista a sus guardianes, a los poseedores de mercancías. Las mercancías son cosas, y se hallan, por tanto, inermes frente al hombre. Si no se le someten de grado, el hombre puede emplear la fuerza o, dicho de otro modo, apoderarse de ellas. Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos. Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados. Esta relación jurídica, que tiene como forma de expresión el contrato, es, hállese o no legalmente reglamentada, una relación de voluntad en que se refleja la relación económica. El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma. Aquí, las personas sólo existen las unas para las otras como representantes de sus mercancías, o lo que es lo mismo, como poseedores de mercancías (Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 48).

Es usual interpretar este texto en términos de una "teoría del reflejo (por ejemplo, Bidet, 1993), la cual plantea, evidentemente, algunos problemas, ya que remite a dos representaciones conexas que habría que analizar. La del *efecto*, según la cual lo jurídico parece predeterminado por lo económico; y la de la *apariencia*, que encontramos en la imagen de la máscara y de modo más general en la metáfora de la superficie.

Pero Marx dice exactamente lo contrario de lo que se le imputa en tal teoría del reflejo. Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo de las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra "widerspiegeln", lo que

significa, reflejarse en el espejo o, si se quiere "espejar". Por tanto, la tesis de Marx es que vemos las relaciones económicas en un espejo y no directamente. Las vemos en el espejo constituido por la relación jurídica, que de su parte está constituida por los hombres en cuanto hacen morar su voluntad en los objetos. Eso ocurre en cuanto se hacen propietarios al reconocerse mutuamente como tales y consideran el objeto de propiedad suya. Dice en el texto citado: "*Esta relación jurídica* [...] [en forma de un espejo] *es* [...] *una relación de voluntad en que se refleja la relación económica.*" (Cursivas nuestras.)

Sin duda, la relación jurídica es vista como el espejo, en el cual la relación económica se refleja. Ya antes, en el capítulo primero de *El capital*, ha desarrollado la tesis de que la relación económica, reflejada en el espejo de la relación jurídica, es vista –como siempre ocurre con la imagen en un espejo– de manera invertida, de lo cual se deriva su teoría del fetichismo mercantil. En este sentido, la relación económica es el reflejo de la relación jurídica. Lo es como forma del contrato de compra-venta. Solamente el contenido del contrato viene de la relación económica misma, esto es, el valor de uso también envuelto en la forma mercantil. El contenido se refiere a las mercancías específicas, que se compran y se venden. No puede resultar de la forma del contrato, es decir, de la forma jurídica. Sigue el mismo texto citado: "El contenido de esta relación jurídica o de voluntad lo da la relación económica misma."

Marx además ha dicho en el mismo texto citado, como él entiende el surgimiento de las relaciones económicas como reflejo de las relaciones jurídicas:

> Para que estas cosas se relacionen las unas con las otras como mercancías, es necesario que sus guardianes se relacionen entre sí como personas cuyas voluntades moran en aquellos objetos, de tal modo que cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos.

> Es necesario, por consiguiente, que ambas personas se reconozcan como propietarios privados (*loc. cit.*).

Esta parte es básica para entender la relación económica como el reflejo de la relación jurídica. Debe haber una penetración del mundo de los objetos por la relación jurídica. Esta se da en cuanto los poseedores de los objetos hacen morar su voluntad en ellos. Con eso constituyen su esfera privada, con el resultado de que "cada poseedor de una mercancía sólo puede apoderarse de la de otro por voluntad de éste y desprendiéndose de la suya propia; es decir, por medio de un acto de voluntad común a ambos." Este acto de voluntad es el contrato. Ahora los objetos son mercancías y sus poseedores se reconocen mutuamente como propietarios.

Cuando el mundo de los objetos es propiedad privada, porque cada objeto tiene un propietario, cuya voluntad mora en él, entonces la relación jurídica está objetivamente presente en el objeto. Hacer morar la voluntad en los objetos es un acto subjetivo. Pero se trata de una subjetividad que constituye hechos objetivos. La propia subjetividad resulta ser algo objetivo. El objeto en su existencia objetiva de mercancía refleja ahora esta relación jurídica. Por tanto, los propietarios no se pueden relacionar en cuanto propietarios sino relacionando los objetos, sobre los cuales tienen propiedad. Esta relación entre los objetos-mercancías también llega a tener objetividad. Evidencia objetivamente, cómo los objetos se intercambian, es decir, qué equivalencias de intercambio tienen. La mercancía es constituida objetivamente, en cuanto la voluntad de los poseedores mora en ella, y ocurre un reconocimiento entre los hombres, en el cual se reconocen como propietarios.

Es ahora obvio, que el contenido de las relaciones jurídicas no puede venir de las mismas relaciones jurídicas. En cuanto se trata de objetos, en los cuales mora la voluntad del propietario, estos objetos dan los contenidos. Pero en

cuanto objetos ahora son mercancías, o lo son por lo menos en potencia.

Un objeto, en el cual no mora ninguna voluntad de ningún propietario, es una objeto abandonado, tirado. No es mercancía, sino objeto botado, por ejemplo, la basura. En este estado cualquier persona puede apropiarse de él. Sin embargo, si alguien se apropia de este objeto, hace morar su voluntad en él, y se vuelve a presentar como una mercancía, que es propiedad de aquél que se adueñó del objeto. En este sentido, la diferencia entre un objeto abandonado, del cual cualquiera puede apropiarse, y un objeto mercancía, es en última instancia jurídica. Pero los objetos reflejan esta relación jurídica de una manera tal, que nosotros con nuestros sentidos podemos distinguir entre objetos abandonados y objetos que son propiedad de alguien. Además, la distinción es peligroso no hacerla, porque la policía vigila cualquier violación a la propiedad privada. Por eso, el objeto abandonado lo es objetiva y visiblemente, aunque ningún carácter corporal del objeto permite discernirlo. El objeto refleja para nosotros su condición jurídica.

Sin embargo, esta objetividad con la cual las cosas-mercancías se reflejan en el espejo de la relación jurídica, ahora se devuelve a los ojos del hombre, quien las mira. Al verlas, las vemos reflejadas como mercancías a partir de las cuales constituimos nuestra visión del mundo. No vemos nunca directamente el objeto, sino solamente a un objeto reflejado en el espejo de la relación jurídica.

> La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso social de producción, y, por tanto, la forma material (sachlich, forma-cosa) que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales concientes, se revelan ante todo en el hecho de que los productos de su trabajo revisten, con carácter general, forma de mercancías (Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 55).

De esta manera vuelve el reflejo. El reflejo es reflejado:

> El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta [zurückspiegelt; en este caso, la forma mercantil es el espejo] ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de los productores (Karl Marx, *ibidem*, p. 37).

El objeto deja de ser perceptible como un producto del trabajo colectivo. Lo social pasa a las mercancías, que ahora es intercambiabilidad. Sin embargo, las personas, al reconocerse como propietarios, establecen relaciones entre ellas, que son dominadas por la relación-cosa (sachlich-material).

Las "relaciones de producción" –cuya forma es la relación jurídica misma– están en las cosas, en cuanto que son mercancías. Pero la mercancía no las revela como tales, sino en forma sustraída a sus actos individuales concientes.

El mundo está ahora al revés: "Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres" (Karl Marx, *ibidem*, p. 38).

Subyace a todo este análisis el tipo de reconocimiento humano implicado en las relaciones jurídicas de la sociedad mercantil. Las personas se reconocen mutuamente como propietarios, y como tales establecen entre sí relaciones contractuales. El contrato es la forma más visible de este reconocimiento. Pero este reconocimiento de las personas como propietarios –que es la relación jurídica misma– está como reflejo ya en las mercancías, que reflejan, al hacerse mercancías, esta relación jurídica, que es el espejo. Una vez constituido el mundo como mundo de mercancías, el reflejo de

este mundo en la mente refleja a la persona como propietario. Lo es ahora, porque la realidad del mundo mercantil lo confirma. Pero el mundo mercantil lo confirma porque ya objetivamente ha reflejado este reconocimiento mutuo entre las personas como propietarios.

Eso implica una inversión del mundo, que produce precisamente el espejo mismo:

> [...] las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones materiales* [sachliche! e. d. con carácter de cosas] entre personas y *relaciones sociales entre cosas* (Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 38). (Cursivas nuestras.)

¡Aparecen como lo que son! La realidad aparece en la empiria inmediata como lo que es. Se ha establecido un círculo. Lo que aparece como lo que es, es él mismo, un reflejo hecho objetivo en la mercancía. Resulta, que la relación jurídica coincide con la realidad, porque la realidad refleja objetivamente esta misma relación jurídica. Interpretar esta realidad como realidad última, resultará necesariamente en la confirmación de su supuesto constituyente: el reconocimiento mutuo de las personas como propietarios.

Pero en cuanto las personas se reconocen como propietarios, no se reconocen como sujetos en cuanto que sujetos de necesidades (las relaciones directamente sociales). Al aparecer las relaciones sociales como lo que son, son "*relaciones materiales* (sachliche! e. d. con carácter de cosas) entre personas y *relaciones sociales entre cosas.*".

Pero no aparece lo que estas relaciones sociales *no* son, es decir "relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos". Lo que esta realidad *no* es, es una ausencia presente, una ausencia que grita. Se hace notar por el sufrimiento, el dolor, las necesidades no satisfechas. La ciencia tiene que escuchar este grito, que le viene de la ausencia presente de lo que está escondido, condicionando todo. En "relaciones

directas" la producción de valores de uso sería visiblemente "la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana" (Karl Marx, *ibidem*, p. 136).

Las personas se reconocerían como sujetos de necesidades. La sociedad mercantil abstrae de esta dimensión humana (por eso es, según Marx, anti-humana), precisamente en nombre de lo que es. Sin embargo, la teoría del fetichismo demuestra precisamente, que esta referencia a lo que es, es una simple tautología. Se extrae de la realidad lo que previamente se ha introducido en ella. Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento.

Esta presencia objetivada de la relación jurídica en el objeto-mercancía Marx la llama el fetichismo. La persigue por sus distintas etapas y formas, como fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. Pero la clave es la teoría del espejo, que es exactamente al revés de lo que el marxismo ortodoxo se ha imaginado: teoría del reflejo.

La teoría del fetichismo sostiene que la ciencia burguesa no presenta la relación entre los productores, sino entre cosas-mercancías. Efectivamente, esta ciencia nos dice, que el producto es producido por el trabajo y el capital, considerando ambos como factores de producción (y, por tanto como mercancías) sin revelar quién es el productor. Nos dice, que el dinero "trabaja", cuando es puesto a ganar intereses. Nos habla del "salario de los caballos",[46] poniendo el trabajo humano al lado de lo que hacen los caballos. Pero también Sraffa nos dice, refiriéndose a la primera parte de su libro: "Hasta este momento hemos considerado los salarios como

[46] Samuelson: "Nadie espera, que el salario de competencia de un hombre sea igual que aquél de un caballo" Paul A. Samuelson, *Volkswirtschaftslehre*. Eine Einführung. Bund-Verlag, Köln, 1981, 11. Auflage, II, p. 261.

consistentes en los bienes necesarios para la subsistencia de los trabajadores, de modo que entraban en el sistema en pie de igualdad con el petróleo para las máquinas o los alimentos para el ganado."[47]

Aparecen el "petróleo para las máquinas" y el "alimento para el ganado" como productores, al igual que el trabajador. Pero como tales son mercancías.

Esta es la "ciencia" que sostiene que la teoría del fetichismo no es ciencia. La teoría del fetichismo sostiene que el capital no produce, sino que es un medio de producción, usado como capital, mientras el trabajo es productor, aunque aparezca como factor de producción. También el "petróleo para las máquinas" es medio de producción, lo mismo que el caballo y el alimento para el caballo. El salario, según la teoría del fetichismo, es un ingreso del productor, el alimento del caballo no es un salario. Pero para esta ciencia burguesa el trabajador no es el productor, sino solamente un medio de producción (factor de producción). El productor deja de aparecer como tal en cuanto que se lo reduce a ser factor de producción. La teoría del fetichismo explica las razones del por qué esta ciencia reduce al productor a factor de producción.

La teoría del fetichismo sostiene que, a una ciencia de la sociedad mercantil en la cual las "relaciones sociales... aparecen como lo que son", se le escapa la realidad misma. Se le escapa aquello que condiciona todo. Condiciona por su ausencia, que se hace presente en el condicionamiento. Se le escapa, a pesar de que dice "lo que es", y que por tanto es prácticamente útil para captar el comportamiento de los actores en esta sociedad mercantil. Por eso, la teoría del fetichismo es una teoría científica, que de ninguna manera pertenece simplemente al "orden ideológico". Sin embargo, como teoría científica, puede explicar la producción social de ideologías específicas referidas a la sociedad mercantil.

47 Ver Piero Sraffa, *Producción de mercancías por medio de mercancías*. Madrid: Oikos, 1975, sección 8, p. 25.

Por lo tanto, la realidad de la "relación económica" solamente se ve en un espejo, que es la relación jurídica, que en este caso representa la misma forma mercantil. Como tal se la ve en forma invertida y distorsionada. Parece ser algo diferente de lo que es, y lo que es, es en realidad una ausencia, que grita, condiciona y que está presente por su ausencia. Y lo que Marx muestra después, es que si no se hace presente esta ausencia en el interior de las relaciones humanas, aunque sea como vestigio, se produce inevitablemente y de manera compulsiva un proceso autodestructor.

Esta teoría del espejo es visiblemente un desarrollo de la parábola de la caverna de Platón. Pero no es igual, sino que ha cambiado. Un paso intermedio de este cambio lo encontramos en San Pablo, cuando dice: "Aquí vemos solamente mediante un espejo de manera enigmática, pero entonces veremos cara a cara."

El cambio de la parábola hacia la subjetividad del ser humano concreto ocurre ya en San Pablo. Marx lo asume y lo transforma en una teoría de la sociedad mercantil.

Se puede ampliar el punto de vista de Marx y parece necesario hacerlo. No solamente la relación jurídica, que acompaña a las relaciones mercantiles es un espejo, en el cual se refleja la relación económica. Se trata de mucho más. Todo sistema institucional es un espejo, en el cual se refleja todo el mundo y no podemos ver el mundo sino como mundo reflejado en este espejo de la institucionalidad. Lo que no se ve en el espejo, es la ausencia de otro mundo, que siempre está presente en ausencia. Y siempre es válido que si no se logra hacer presente los vestigios del otro mundo en el interior del mundo que conocemos a través del espejo, este mundo deja de ser sostenible. Hay una trascendencia en el interior de la inmanencia, cuyo reconocimiento práctico es condición de la sostenibilidad de la inmanencia. Marx no da este paso, aunque está en la lógica de su pensamiento.

Excurso B: La inversión de los derechos humanos por medio de la construcción de monstruos

Quiero hablar hoy de los derechos humanos, pero desde el punto de vista de su violación. No de su violación abierta de parte de violadores que abiertamente niegan los derechos humanos y los violan. Eso es probablemente un fenómeno muy excepcional en el mundo moderno. Con la modernidad aparece una violación de los derechos humanos, que opera en nombre de estos derechos humanos. Tiene hoy un nombre nuevo: la intervención humanitaria. Las guerras feroces sin ningún límite serio llevan este nombre: intervenciones humanitarias. Se destruyen países y se extermina, como en Afganistán, a todo adversario real o aparente y se reclama los derechos humanos como la razón para hacerlo. Los derechos humanos se transforman en razón para eliminarlos.

El occidente, que se jacta haber descubierto los derechos humanos, descubrió a la vez la manera más cruel e hipócrita de violarlos en nombre de estos mismos derechos humanos.

Algo parecido a eso ya ocurre en la Edad Media. Pero entonces tuvo todavía un ropaje religioso. El amor al prójimo fue transformado en instrumento para violar al prójimo, hasta de quemarlo vivo en las hogueras.

Su expresión secular aparece con la declaración formal de derechos humanos que tiene en John Locke su principal autor. Podemos hablar desde este momento de una inversión de los derechos humanos. Locke declara los derechos humanos burgueses universalmente, para en seguida sostener, que aquellos que no aceptan de buena gana estos derechos, son animales salvajes frente a los cuales estos derechos no valen. Hay que imponerlos por lo tanto por la fuerza en guerras justas, en las cuales se dejan de respetar. Los derechos humanos son invertidos y se transforman en el imperativo categórico de matar, es decir, en violarlos.

Con eso toda la historia del occidente se genera como historia de la violación de los derechos humanos en nombre de los derechos humanos de aquellos, que John Locke había declarado "animales salvajes".

La construcción de monstruos como una etapa histórica de la modernidad

Sin embargo, esta inversión de los derechos humanos sigue su historia hasta hoy. Desde la consideración de los otros como animales salvajes se ha pasado a su construcción como monstruos y dueños de conspiraciones mundiales. El siglo XX es dominado por estas construcciones y el siglo XXI parece seguir estos pasos. La historia de las últimas décadas con sus intervenciones humanitarias es a la vez una historia de la construcción de monstruos por combatir. Cada intervención humanitaria tiene un monstruo que hay que eliminar para que por fin los derechos humanos puedan ser respetados. Con eso se eliminan los derechos humanos del monstruo y sus seguidores y la demanda de la aplicación de los derechos humanos para con ellos se convierte en algo sospechoso: los que reclaman son pintados ahora como colaboradores del monstruo.

Es notable que después de la guerra del Golfo, la defensa de los derechos humanos se ha transformado en un acto subversivo, en contra del cual está la misma opinión pública. El movimiento pro paz fue mostrado como el verdadero peligro, la guerra de ahora en, en cambio, como "Guerra para la Paz", como "intervención humanitaria", como único camino realista de asegurar la paz. Se habla el lenguaje de Orwell: "Guerra es Paz, Paz es Guerra." Quien está en favor del respeto de los derechos humanos y de la paz, es denunciado como partidario de Hussein, como totalitario, se le imputa la culpa por Auschwitz, se lo pinta como pro-Nazi, se le imputa la voluntad de querer desatar una guerra mucho peor que esta guerra, como partidario del terrorismo. ¿Acaso no quiere aquél que exige el respeto de los derechos humanos y la paz, que perezcan más ciudadanos

estadounidenses o hasta que Israel sea el objeto de un nuevo holocausto? La señora Robinson tenía que renunciar como responsable de los derechos humanos en la ONU porque reivindicaba los derechos humanos de los prisioneros de la guerra de Afganistán, llevados a un campo de concentración en Guantánamo y desaparecidos en este hoyo negro de los servicios secretos de EE.UU., donde ahora, como parece, son objetos de tratamientos inconfesables –el Occidente no hace nada sin servir al progreso–. ¿Acaso no mostró que era una simpatizante?

Con la construcción de monstruos aparece una forma de información, que sólo aparentemente es información directa. Se la lleva a cabo por espejismo.

En los países del socialismo histórico se aprendía a leer entre líneas. Era la forma de saber lo que la censura querría suprimir. Esta se había desarrollado magistralmente y los chistes de Radio Eriwan desenmascararon mucho, y eran a la vez el medio para propagar el arte de leer entre líneas.

Sin embargo, frente a nuestros medios de comunicación este arte sirve de poco. Por eso, para la misma población de los países del socialismo histórico hoy son menos transparentes todavía que para las otras poblaciones. Nuestros medios de comunicación pueden manipular infinitamente, porque frente a ellos hay que desarrollar otro arte, es decir, el arte de leer espejismos. Radio Eriwan no ayuda, por lo menos no directamente.

Pero hoy se trata de la invención de imágenes en el espejo. El espejo son aquellos que construyen el monstruo. La imagen en el espejo solamente da una imagen de la realidad, si se sabe que la imagen es un espejismo. Por lo tanto, hay que derivar indirectamente de la imagen en el espejo la realidad, que en el espejo aparece invertida. En el espejo se ve la realidad solamente de manera virtual, no directa. Si se toma la imagen en el espejo como la realidad, la realidad se escapa completamente. Ni aparece. En vez de ver la realidad, uno ve solamente monstruos. Sin embargo, de estos mons-

truos hay que derivar la realidad que hay detrás. También esta realidad puede ser monstruosa. Pero los monstruos, que aparecen en el espejo, no son monstruos, que existen en la realidad. Son solamente imágenes invertidas de la realidad, que la hacen ver como monstruo. Cuando aparece Hussein, lo que vemos en el espejo que son aquellos que lo construyen como monstruo, un monstruo Hussein, que no es el Hussein de la realidad. Vemos un Hussein transformado en monstruo.

Cuando se proyecta el monstruo en Noriega, Noriega es transformado en el centro mundial del tráfico de drogas y en el jefe superior de todas las mafias de las drogas existentes o por haber. Es transformado en el dictador sangriento, el único, que todavía existe en América Latina. Si desaparece, por fin el tráfico de drogas puede ser combatido y la democracia está segura en el mundo. Hoy el monstruo Noriega de nuevo se ha reducido a sus dimensiones reales y normales. Ha sido un dictador corriente, que en el tráfico mundial de drogas no era más que una figura de tercera categoría, que además logró esta posición por medio de la DEA, la policía anti-droga del gobierno de EE.UU.

La pregunta es: ¿Ha sido esta proyección del monstruo un simple bla-bla, o significaba algo real? Ciertamente, no dice gran cosa sobre Noriega, pero ¿sobre quién podría decir algo?

Cuando el presidente Bush (padre) decía sobre Hussein, que era un nuevo Hitler, quien había montado el cuarto ejército más grande del mundo amenazando con conquistar toda la tierra, el proyectaba un monstruo en Hussein. Hussein también ha sido reducido hoy a dimensiones mucho más pequeñas. No es el criminal único, que era Hitler y su ejército estaba indefenso frente a la fábrica de muerte, que el ejército de EE.UU. montó al lado de su frontera.

La proyección de Hussein, que hacía de él un Hitler, no nos dice mucho sobre Hussein.

En el último tiempo el monstruo se llama Bin Laden, señor de una conspiración terrorista mundial omnipresente.

Sin embargo, también se ha desinflado un poco y se habla menos de Afganistán. Parcialmente lo sustituyó Arafat, hasta que se volvió a resucitar a Hussein como monstruo parte de un "eje del mal". Bush ve, cuando ve su cara, "the evil's face", la cara del diablo.

El funcionamiento de una fábrica de muerte

Todos estos monstruos van pasando dando la mano uno a otro. Pero el camino, por el cual aparecen, designa el blanco de la fábrica de muerte, que lucha en contra de ellos. Es una fábrica de muerte, que aparece ya con el ataque a Libia en los años 80 y con la invasión de Panamá en 1989. Pero con todo su potencial destructivo se hace presente en la guerra del Golfo. Sin embargo, esta fábrica de muerte es tan perfectamente móvil como las fábricas de maquila presentes en todo el Tercer Mundo. Puede ir a cualquier lugar. Después de la guerra del Golfo se movió a Serbia, destruyendo también este país. Después se movió a Afganistán, dejando detrás una tierra quemada. Después pasó de nuevo a Irak para devastarlo. Ahora aparece, aunque cambiada, en Palestina y el Líbano, para producir también allí muerte y desolación. Busca nuevas metas. El Tercer Mundo tiembla y nadie sabe bien, hacia dónde se desplazará. Puede volver al Irán –donde también surge un monstruo–, puede moverse a Colombia. Sus ejecutivos no excluyen a China ni a Rusia como posible lugar de producción de muerte de parte de esta fábrica de muerte.

Los momentos de la baja de la bolsa de valores en Nueva York son momentos predilectos para el funcionamiento de la fábrica de muerte móvil. Cuando empieza a producir muertos, la bolsa empieza a vivir. La bolsa resulta ser un Moloc, que vive de la muerte de seres humanos.

Es evidente; hacen falta monstruos para legitimar el funcionamiento de esta fábrica de muerte. Cuanto más horri-

ble la fábrica de muerte, más espantosos son los monstruos construidos. Estos monstruos tienen que ser tan malos, que la fábrica de muerte se haga inevitable y la única respuesta posible. Pero hay solamente adversarios, que de ninguna manera son monstruos. Por lo tanto, se producen monstruos para proyectarlos en ellos. Todos son monstruos del momento, que sirven de lubricante para el funcionamiento de la fábrica de muerte. Hoy se está construyendo a ojos vista un supermonstruo, una Hydra, cuyas cabezas son estos monstruos del momento. Se trata ahora del terrorismo como monstruo. Se corta a las cabezas y a la Hydra le nacen nuevas. La fábrica de matar tiene que perseguirlas para cortarlas también. La manera de hablar sobre estas masacres, revela lo que son. Se habla casi exclusivamente de "liquidar","eliminar", "extirpar" y "exterminar". Es el lenguaje de todas las fábricas de muerte del siglo xx. Es la eliminación de los derechos humanos por medio de la declaración de la no-humanidad del enemigo reducido a un ser terrorista. La fórmula clásica la creó el propio Himmler, responsable de los campos de concentración de la Alemania Nazi, diciendo: "El antisemitismo es exactamente lo mismo que el despiojamiento. Desembarazarse de un piojo no es cuestión de ideología. Es una cuestión de limpieza" (Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid: Taurus, 1974, p. 475, nota 112). En Afganistán en relación a los talibanes, que se retiraron a las cuevas, se hablaba de ratas por fumigar.

Se trata hoy de la construcción de una conspiración mundial terrorista, que actúa por todos lados y en cada momento y que lleva un apellido solamente, cuando su cabeza se levanta. Tiene entonces el apellido de Hussein, Milosevic o Bin Laden y tendrá muchos más. Estas conspiraciones monstruosas y proyectadas las conocemos del siglo xx. La primera mitad es dominada por la construcción del monstruo de la conspiración judía, inventada por la Ojrana, policía secreta de la Rusia zarista antes de la Primera Guerra Mundial. Otra fue la conspiración comunista a partir de la

Segunda Guerra Mundial, –que antes se había considerado como parte de la conspiración judía mundial en cuanto "bolchevismo judío"– a la cual Reagan se refería como "reino del Mal". Una conspiración parecida se construyó en la Unión Soviética con la conspiración trotskista. Terminada una conspiración, el poder necesita otra para poder desenvolverse sin límites y sin ser amarrado por algunos derechos humanos. Parece que hoy y para cierto futuro la conspiración terrorista le dará este instrumento del ejercicio absoluto de su poder. Ya se empieza a incluir en esta conspiración terrorista mundial a los movimientos de los críticos de la globalización, que han surgido desde Seattle, Davos, Praga, Génova y Québec, y se han reunido en los últimos dos años en Porto Alegre. Tom Ridge, director de la Oficina de la Seguridad Interior de la Casa Blanca, decía sobre los terroristas de la nueva conspiración mundial: "Soldados de las sombras. Están por todos lados en el planeta [...]" (*La Nación*, 10 de junio de 2002).

La proyección del monstruo necesita partir de un acontecimiento monstruoso, para documentar la monstruosidad del monstruo. En todos los casos se encuentran algunos hechos que pueden servir como materia prima para la construcción del monstruo. Pero muchas veces los producen aquellos, que quieren dar contenido a su proyección del monstruo. En la Alemania Nazi era el Reichtstagsbrand, que mostraba lo fatal que era la conspiración judía. Probablemente lo hicieron los Nazis mismos. Pero eso no es necesario. También en este caso existe la posibilidad de que fuera un anarquista que hizo una demostración de protesta. En la Unión Soviética era el asesinato de Kirov en Leningrado en 1934. Es casi seguro, que el propio Stalin lo organizó. Hoy son los atentados de Nueva York del 2001, de los cuales todavía no se sabe, quienes efectivamente estaban detrás. Estos tres acontecimientos, sin embargo, están íntimamente vinculados con la manipulación del público por medio de la proyección del monstruo.

Hay casos históricos menores, que tuvieron en otros contextos un significado análogo. Son por ejemplo el ataque

al Maine en 1898, el ataque de Pearl Harbor, el incidente de Tonking y la quema del palacio electoral de la ciudad México. El ataque al Maine permitió a EE.UU. entrar en la guerra por Cuba, Pearl Habour permitió la entrada de EE.UU. a la segunda guerra mundial, el incidente de Tonking su entrada en la guerra de Vietnam. En México la quema del palacio electoral permitió una campaña de persecución, que escondía el hecho de que Salinas había ganado las elecciones por fraude. En el caso del ataque al Maine, es muy probable que el propio gobierno de EE.UU. lo organizara, En el caso de Pearl Harbor, el gobierno de EE.UU. supo del ataque, pero no intervino para lograr el efecto deseado sobre la opinión pública en EE.UU. El incidente de Tonking fue organizado por el propio gobierno de EE.UU e imputado a los vietnamitas para crear una opinión pública en favor de la entrada en la guerra de Vietnam. La quema del palacio electoral en México (1988) fue organizado por Salinas mismo, para recuperar su legitimidad después del fraude electoral. Se trata de una especie de asesinatos fundantes.

En el trasfondo de tales construcciones de monstruos aparece siempre la inversión de los derechos humanos, como ya John Locke la había concebido. Los acontecimientos monstruosos inventados o sirven para mostrar el monstruo como enemigo de alguna ley universal como en Locke o de la convivencia humana pacífica presentada como más alto valor. Pero estos altos valores sirven solamente para mostrar más monstruoso al monstruo, que no merece ser protegido por estos valores. Cuanto más alto el valor, más malo el monstruo y más razón para destruirlo. Los mismos valores de la convivencia son transformados en guillotina. La violencia ejercida se presenta como servicio a la humanidad, a la ley o a la convivencia humana. Aquellos que la ejercen se sienten servidores de aquellos a los cuales violan. Llevan la "carga del hombre blanco". Frente a ellos los violados pueden rezar con Kant: Dios nos proteja de nuestros amigos, de nuestros enemigos nos defendemos solos.

Sin embargo, corremos el peligro de que finalmente estos monstruos les devoren a todos y, por tanto, también a aquellos, que los proyectaron en los otros. Son muertos que ordenan. Sin embargo, aquellos, que construyen estos monstruos, se ofrecen como los Mesías para liberarnos de ellos. Son los justos, frente a los cuales todos son pecadores y que se pueden salvar solamente asumiendo todas sus posiciones e integrándose en su lucha contra el monstruo, que él mismo ha inventado. Es el hombre de la justicia infinita, que de hecho es violencia infinita.

La construcción de estas conspiraciones mundiales es la ola de fondo de la constitución de todos los totalitarismos modernos. Este caso no es la excepción. Se trata hoy del totalitarismo necesario para poder sostener la política del mercado total, sobre la cual se basa la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización.

Qué nos dicen los monstruos

Sin embargo, los monstruos no se pueden matar. Ni siquiera existen. Según el mito griego, por cada cabeza que se le corta a la Hydra, le nacen siete nuevas. Hay que disolverlos. Para eso hace falta tomar consciencia del hecho de que son simples proyecciones. Pero hace falta algo más: hay que asegurar un mundo justo.

Estas proyecciones de monstruos no nos dicen nada o casi nada ni de Bin Laden, ni de Al Quaeda, ni de Arafat, ni de Hussein. Tampoco sobre ninguna conspiración pretendida. Entonces ¿sobre quién nos dicen algo?

Efectivamente, no son completamente vacías, ni son simple mentira. Aunque estas proyecciones no dicen nada o casi nada sobre Bin Laden, Arafat o Hussein, dicen algo. Dicen algo sobre aquél, quien hace estas proyecciones, y dicen poco sobre aquél, en el cual se proyectan. Cuando el presidente Bush (padre) describía a Hussein como un Hitler,

cuando toda la población de los EE.UU. le seguía en eso y cuando al fin toda la comunidad de las naciones casi sin excepción seguía a esta proyección del monstruo en Hussein, eso no nos dice nada sobre Hussein pero nos dice mucho sobre el presidente Bush, sobre los EE.UU. y sobre la situación de la comunidad de las naciones.

No sigue, que necesariamente aquél, quien proyecta el monstruo, sea lo que el proyecta en el otro. Sin embargo, la proyección del monstruo dibuja una transformación de lo que es aquél, quien lo proyecta. Así pues, el análisis tiene que revelar, lo que es la realidad a partir de la cual este monstruo es proyectado. Pero siempre hay que suponer algo, que subyace a este tipo de proyección y que es: Para luchar en contra del monstruo, hay que hacerse monstruo también. Ya Napaoleón decía: "Il faut opérer en partisan partout où il y a des partisans" [Para luchar en contra del partisano, hay que hacerse partisano también].

En la imagen en el espejo aparece, que los otros, nuestros enemigos, son monstruos. Lo son tanto, que solamente se puede luchar en contra de ellos, transformándose también en monstruo. Por tanto, frente a ellos, todo es lícito. Todo, lo que se hace frente a ellos, está bien hecho, la sangre, que es vertida, no deja ninguna mancha. De esta manera, aquél, quien hace la proyección del monstruo, resulta ser él mismo un monstruo, que no conoce límites. Pero sigue invisible, en cuanto que uno no lee la imagen del monstruo como una imagen en el espejo. El otro, en quien uno proyecta el monstruo en el espejo, puede ser también un monstruo. Pero si lo es o no, solamente se puede derivar de las proyecciones del monstruo, que él hace, no de aquellos, que se hacen sobre él. La monstruosidad de cada uno se conoce a partir de las proyecciones del monstruo, que hace, y no de aquellas, que se hacen sobre él. Por eso, el monstruo real, el que lo mata todo y que se proyecta en el otro, es siempre la imagen de aquél, quien hace la proyección. A través de la proyección se consigue, que las manos ya no estén atadas por ningún de-

recho humano. Y eso es el único monstruo que cuenta y del cual hay que tener miedo: aquél que declara, que en nombre de sus metas no tiene que respetar ningún derecho humano.

Mientras la información directa es casi arbitrariamente manipulable, esta información, que se da vía la imagen en el espejo, no es manipulable. Pero hay que saber leerla.

Posiblemente, desde ambos lados en lucha se hace la proyección mutua del monstruo, uno frente al otro. Ambos, por tanto, se hacen monstruos, para luchar en contra de su respectivo monstruo. Pero, sin embargo, eso no significa que ambos tengan razón. Al contrario, ahora ninguno tiene razón, aunque ambos se transformen en monstruo, para poder hacer esta lucha. Porque la proyección polarizada es la creación mutua de la injusticia en nombre de la justicia, –"justicia infinita"– que actúa por ambos lados de manera igual. Nunca es cierta, ni siquiera en el caso, en el que el otro, en el cual se proyecta el monstruo, es realmente un monstruo. En este caso la mentira sigue siendo una mentira, aunque diga la verdad. La peor mentira es aquella que se dice por medio de la verdad.[48] Ella es un producto del mismo mecanismo: hacerse monstruo, para luchar en contra del monstruo. La razón de la lucha desemboca en la sinrazón, como lo dice Goya: "El sueño de la razón produce monstruos".

Por lo tanto, la proyección de la conspiración mundial no debe ser reducida a un simple producto de la fantasía, mórbida o no. Es una reflexión irracional sobre la realidad, pero es una reflexión sobre la realidad. Surge de la propia realidad, en cuanto no hay disposición de enfrentar sus problemas de fondo. Esta negativa obliga a inventar monstruos

[48] Como lo dice Bonhoeffer: "Mejor que la verdad en boca del mentiroso es la mentira, mejor que la acción del amor al prójimo del enemigo del hombre es el odio [...] Que el Mal aparezca en forma de la luz, de la bondad [...] de la justicia social, es para aquél que piensa en términos simples, una clara confirmación de su maldad abismática." (Dietrich Bonhoeffer, *Bonhoeffer-Auswahl*, 4 tomos. Gütersloh: ed. Otto Dudzus, 1982, tomo 4, p. 81).

y proyectarlos en otros, y estos monstruos no son más que la otra cara de problemas reales, que no se quiere enfocar. Por eso la proyección del monstruo no es algo arbitrario, ni es tratable declarándola inmoral. Es algo que surge de la realidad misma, para tapar los ojos para que no vean. En vez de enfocar los problemas, se proyecta el monstruo y se declara que este monstruo es el problema.

Desde este punto de vista parece lógico, que la actual estrategia de acumulación de capital llamada globalización desemboque en la proyección de una conspiración mundial. Precisamente hoy, cuando es cada vez más cuestionada, hace falta esta conspiración mundial para poder seguir con la estrategia. No hay disposición para enfrentar las catástrofes que esta estrategia produce. Se trata de las catástrofes que hoy están produciendo amenazas globales a la tierra: exclusión de la población, socavamiento de las propias relaciones sociales, destrucción del medio ambiente. Pero tampoco el sistema puede sostener que no hay catástrofe. Se la desplaza. Hay catástrofe, pero esta catástrofe no es la real que vemos frente a nuestros ojos, sino es una conspiración mundial terrorista. Esta conspiración tiene que ser dibujada en términos tan extremos, que las catástrofes producidas por el sistema sean oscurecidas, Todas las fuerzas se dirigen ahora en contra de una conspiración, que ni existe, y este esfuerzo tiene que ser tan grande, que no queda lugar para enfrentar las catástrofes reales. Este esfuerzo frenético esconde estas catástrofes. Aparece el terrorismo en contra de esta conspiración terrorista y que está al punto de llegar efectivamente a una organización terrorista mundial, que opera en nombre del anti-terrorismo. Pero es una organización integrada por las Estados, que no tiene nada de conspiración. Es organización totalitaria que funciona a plena luz pública.

La corrupción del poder que construye los monstruos

La propia estrategia de acumulación de capital –de pretendida globalización– vigente se ha transformado en un dogmático fundamentalismo universal, que como tal fundamentalismo no se puede imponer sin la proyección de una conspiración mundial. La necesita, como fundamentalismos universales anteriores la han necesitado. Al imponerse como una verdad absoluta, forzosamente tiene que transformar las críticas y las resistencias en obras de algún reino del mal o eje del mal, que opere tan universalmente como el fundamentalismo de partida pretende ser universal. Para no mostrar flexibilidad, necesita proyectar sobre sus víctimas una conspiración del mal. Con eso logra desplazar los problemas concretos que crea en cada momento hacia un horizonte imaginario del mal. En vez de solucionar los problemas candentes y muchas veces de carácter catastrofal, crea la unión ficticia de una lucha en contra de un enemigo ficticio. Eso lleva fatalmente al actual maniqueísmo del: quien no está con nosotros, está de lado de la conspiración terrorista.

Ciertamente hay un terrorismo que vemos actuando y que hay que enfrentar. Pero es y sigue siendo un problema secundario. La proyección de la conspiración mundial evidentemente se tiene que basar en hechos particulares, que efectivamente ocurren, para usarlos con el fin de la proyección de una conspiración mundial. Pero no son más que pretextos para hacer invisible los problemas concretos de cuya solución se trataría. Probablemente va haber más terrorismo desde el lado de los afectados. Pero no será más que otro pretexto para seguir con la fijación en la conspiración mundial, será prueba aparente de su existencia, que permita seguir escondiendo las catástrofes producidas.

Los portadores del poder tienen la fijación de sostener la estrategia, no se piensa más allá de eso. Todo lo otro son simples palabrerías, como esta referencia a la "lucha en contra de

la pobreza" que es la gran mentira de nuestro tiempo, masaje de las almas.

En cuanto sigue con esta fijación, no va a abandonar las fantasmas de conspiraciones mundiales que van a seguir viendo recorrer el mundo. Y si no hay más acciones terroristas se las va a inventar.

De eso resulta lo que es el gran problema: el terrorismo en nombre del antiterrorismo, que esconde a las catástrofes globales que se están produciendo. Se ha transformado en la gran ideología global, en nombre de la cual hoy se intenta salvar una estrategia de acumulación de capital llamada globalización, que es la verdadera amenaza para el mundo.

A través de la proyección de la conspiración mundial el poder se transforma en poder absoluto. Como poder absoluto deja de ver siquiera la realidad. Precisamente por eso produce su propio límite. Por su propia lógica de poder absoluto entra en decadencia. Es el poder absoluto mismo que es el límite del poder absoluto. Al llegar al poder absoluto, se lo pierde. Hay una famosa frase de Lord Acton, que signaliza eso: "El poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamentre" [All power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely].

Estamos viviendo el poder absoluto y estamos viviendo a la vez la corrupción absoluta de este poder. Corrupción en todos los campos e incapacidad de juicio en cuanto a todos los problemas. El poder absoluto pierde la brújula inclusive para calcular el propio poder.

Sin embargo, a la proyección de la conspiración terrorista mundial no se puede contestar con una proyección de una conspiración mundial al revés, o sea con la proyección de una conspiración terrorista que usa el pretexto del antiterrorismo. Eso transformaría la producción de monstruos en un tornillo sin fin.[49]

[49] La película de Charlie Chaplin *El gran dictador* es una obra maestra que enseña precisamente eso. Chaplin desinfla al monstruo. Esta película fue muy mal recibida por los poderes en EE.UU. en el momento

¿Cómo se disuelven los monstruos?

Hace falta ir más allá de estas imaginaciones conspirativas para disolverlas. Para eso hay que ir a sus raíces, que son las catástrofes concretas que la humanidad tiene delante de sí y que emanan de las amenazas globales de la exclusión de grandes partes de la población, de la subversión de las propias relaciones humanas y de la crisis del medio ambiente. La construcción de los monstruos hace perder de vista estas realidades.

Se trata de recuperar la realidad perdida por el fundamentalismo del mercado, tanto en la acción política y económica como en el pensamiento. Para la dogmática que nos domina. no cuentan realidades sino abstracciones de un pensamiento único, de imaginaciones de monstruos. Y todo encubre e4l ansía de hacer ganancias olvidándose que los dólares no se pueden comer y las tasas de crecimiento tampoco. Y el verde del dólar no puede sustituir al verde de la naturaleza. Tenemos que recuperar la realidad.

Pero la misma realidad está desvirtuada. Para recuperarla, nos hace falta descubrir de nuevo, que la raíz de toda realidad es el ser humano como sujeto vivo y necesitado. Es la única brújula que nos permite llegar a la realidad y descubrir las abstracciones que pretenden sustituir esta realidad. Este sujeto está aplacado, pero grita en nosotros y en cada uno. Está ausente, pero es una ausencia que nos empuja. Empuja también desde el interior de todas las culturas. Tenemos que escucharlo para poder ver la realidad y actuar sobre ella. Frente a una sociedad que excluye y destruye, este sujeto grita por esta sociedad, de la cual empezaron a soñar los zapatistas: una sociedad, en la que quepan todos los seres humanos, que no puede ser sino un mundo, en el cual caben

---

histórico dado y se le negó cualquier premio y se la marginó en lo posible. Parecía paralizante en un momento en el cual se construía otro monstruo.

muchos mundos. Solamente por este camino se puede disolver los monstruos.

Si volvemos sobre el ejemplo de la guerra de Irak del 2003 podemos utilizarlo para ejemplificar. La guerra fue anunciada y realizada en nombre de las armas de destrucción masiva, que pretendidamente Hussein había escondido y que estaba amenazando en utilizar. La construcción de Hussein como monstruo tenía allí su cúspide y su mayor monstruosidad sería el ataque con estas armas al mundo occidental entero. Todo fue un invento intencional para justificar una guerra planificada por otras razones y una gran calumnia. Para hacer la guerra se necesitaba un monstruo en contra del cual luchar y se inventaban razones para transformar a Hussein en este monstruo.

Se hizo desvanecer la realidad. Quien mantenía clara la cabeza, sabía ya antes de la guerra muy bien, que todo era mentira. Pero ninguna información contraria era capaz de irrumpir en la histeria colectiva que los gobiernos guerreristas y los medios de comunicación dominantes desataron. La realidad inventada se impuso a la realidad real y la hacía invisible, aunque era empíricamente evidente.

Detrás operaba la tesis de que se trataba de una guerra por el petróleo y efectivamente los grupos económicos, que habían apoyado la creación de esta histeria colectiva, se lo robaron y son hoy sus dueños. Con eso se dio una racionalidad del ladrón a toda la operación. Pero ni esta aparente racionalidad es cierta. Muy bien la conquista del petróleo puede haber sido un pretexto para poder desatar la guerra, que se querría, hubiera petróleo o no. Al fin, el petróleo también se puede comprar sin conquistarlo o robarlo. Ni los intereses materiales son unívocos. Pueden ser igualmente pretextos para desatar un agresividad de por sí. Al final de cuentas no queda claro, si aquellos, que desataron esta histeria creyeron o no en las mentiras que ellos mismos habían inventado. La histeria colectiva arrasa con los mismos líderes que la han creado.

Cuando se desata esta agresividad de por sí, agresividad gratuita, cualquier pretexto sirve para darle un racionalidad aparente, aunque sea la racionalidad del ladrón. Pero cuando se desata la agresividad de por sí, todas estas aparentes racionalidades se esfuman y no son más que pretextos para desatar la agresividad de por sí.

Esta pérdida de la realidad en función de la agresividad en contra del monstruo construido para este propósito, es solamente la otra cara de la deshumanización de las relaciones humanas. Solamente el reconocimiento del otro, aunque sea adversario y aunque sea de hecho un criminal, hace posible mantener la realidad, inclusive la realidad de las informaciones y con eso por el respeto a los hechos. Cuando se rompe este reconocimiento básico, la misma realidad desaparece y los hechos llegan a ser invisibles como consecuencia de la construcción del otro como monstruo. Resulta, que la misma capacidad de reconocer los hechos está íntimamente relacionada con la condición ética del reconocimiento del otro como sujeto humano. No hay otra manera de responder a las histerias colectivas desatadas por medio de los procesos de construcción de algún otro como monstruo. Resulta, que el reconocimiento de los hechos, aunque sean hechos empíricos en el sentido más nítido de la palabra, no es independiente de la ética. Esta ética necesaria está muy bien expresada por una frase, que usa Desmond Tutu: yo soy, si tú eres. La ética de la lucha en contra del monstruo construido es otra: yo soy, si te destruyo. Es la ética que subyace a la estrategia de la globalización de hoy.

Cuando en noviembre de 2006 el partido del presidente Bush perdió las elecciones, las perdió a raíz de sus fracasos en la guerra de Irak. Aunque esto no significó mayor cambio. A la guerra perdida correspondía el cansancio con la guerra de la población de EE.UU. Si Bush hubiera ganado la guerra, habría triunfado en estas elecciones. Se exige hacer futuras guerras mejor, pero no se cambia en relación con futuras guerras. No se reprocha a Bush el haber destruido un país

entero, ni la muerte de cientos de miles de iraquíes, sino se le reprocha, haberlo hecho sin un resultado positivo para el poder de EE.UU. Pero lo que hace falta es algo muy diferente: hace falta una *metanoia*, un cambio en la relación con el mundo y con el propio poder de EE.UU. Sería un cambio en relación con la realidad al cual correspondería un cambio de la propia ética. Sería una conversión no a algunos valores abstractos o a un Dios abstracto, sino a lo humano en una realidad humanizada. Es la única conversión que vale inclusive frente a Dios. Hasta Dios se hizo ser humano. No se hizo ni mercado, ni Estado, ni Iglesia. Tampoco se hizo cristiano: se hizo humano. Hay que hacerlo como Dios: hacerse humano.[50] Es *metanoia*. El Dios de Bush es lo contrario. Opta por la libertad del mercado en contra de la libertad humana.

En los conflictos políticos mundiales hoy aparece constantemente este circuito nefasto de la construcción del monstruo, de la negación del reconocimiento del otro y de la

[50] En la rebelión juvenil-estudiantil en los años 80 en Zürich surgió este lema: "Hazlo como Dios, hazte humano" [Machs wie Gott, werde Mensch].

Desde el punto de vista del poder –del Estado, del mercado, las iglesias etc.– querer hacerse como Dios es orgullo y significa querer ser déspota. Eso es así, porque el Dios del poder es un déspota de legitimidad absoluta. El Dios del poder no se ha hecho humano.

Cuando Dios se ha hecho humano, querer ser como Dios es querer ser humano. Lleva a la crítica del poder para exigirle ser humano. El poder entonces no tiene ningún Dios. Reconocer a Dios significa para el poder reconocer lo humano como lo supremo, al cual el poder tiene que someterse. Querer ser como Dios es crítica del poder. De parte del ser humano significa, hacerse sujeto que está por encima del poder.

Decía Gandhi: "If God could have sons, all of us were his sons. If Jesus was like God, or God himself, then, all men were like God and could be God Himself" (Mohandas Karamchand Gandhi, *An Autobiography or The Story of my experiments with truth* [1927], Ahmedabad, 1994, p. 113).

Por eso lo mataron en nombre del Dios del poder.

pérdida de la realidad más sencilla. Pero, por supuesto, puede igualmente aparecer en los conflictos pequeños al interior de grupos y de instituciones, donde aparece de una manera sorprendentemente análoga. Siempre tiene las mismas consecuencias nefastas. Pasar por conflictos desenfrenados de este tipo es siempre un hecho sumamente doloroso para aquellos que son transformados en monstruos. Parece que se trata de un fenómeno que se hace masivo a partir del surgimiento de la modernidad y que tiene como antecedente histórico muy importante la caza de brujas que acompaña el surgimiento de la modernidad en los siglos XV al XVIII.

Este esquema tiene algún parecido con la competencia mimética, que analiza René Girard. Pero por el otro lado es exactamente al revés. En esta competencia mimética la relación de conflicto es con otro que funciona positivamente como modelo por alcanzar. Va desde abajo hacia arriba. En el esquema de la inversión de los derechos humanos por medio de la producción del otro como monstruo toda la relación es por negación. El poder se enfrenta a aquellos que lo cuestionan. Este otro es pintado como encarnación del mal y así convertido en monstruo en contra del cual luchar. Por medio de esta negación maniquea del otro como monstruo este monstruo producido se transforma en modelo: para luchar en contra del monstruo hay que hacerse monstruo también. La negación lo transforma en modelo por medio de un proceso de negación cuya memoria se reprime. Sin ser reprimido este proceso, no se llegaría al resultado intencionado. En Girard lo afirmado es el modelo. Aquí el modelo es lo negado. Toda la tal llamada guerra antiterrorista funciona de esta manera. Aunque el conflicto puede empezar de la manera que Girard describe como mímesis, en su desarrollo extremo se transforma en la negación de todos los derechos del otro por medio de su transformación en monstruo. Entonces la negación del monstruo lleva a la interiorización de las monstruosidades inventadas sobre el otro de parte de aquél, que ha producido el monstruo en el otro. Por la nega-

ción el monstruo se transforma en modelo. Cuando eso aparece en el nivel político y decide sobre guerra y paz, resulta la guerra perpetua sin tregua, lo que hoy está ocurriendo en la política de EE.UU. Hussein no es el modelo para Bush, pero el monstruo que Bush ha proyectado en Hussein se ha transformado por negación en el modelo de Bush. Esta inversión de los derechos humanos por medio de la construcción del monstruo es típicamente un esquema de toma y afirmación del poder. Va desde arriba hacia abajo. Es el esquema de la noche de los cuchillos largos.

Si queremos afirmar la democracia hoy, tenemos que ir desarrollando formas de actuar entre los seres humanos, que permitan desinflar estos monstruos. La democracia en su actual forma no da ningún medio para poder cumplir con esta necesidad, sino se transforma fácilmente en su arena. Eso es, precisamente, lo que ha ocurrido a partir del 11 de septiembre de Nueva York.

Llevar la democracia a la capacidad de desinflar estas producciones de monstruos, es un tarea fundamental de la democratización necesaria en todos los campos y en todos los lugares. Es una utopía, pero irrenunciable y condición para una convivencia humana futura.

Hay una linda canción de Leonard Cohen, que anuncia esta utopía a la cual no debemos renunciar. Dice: La democracia, por fin, llegará inclusive a los EE.UU. [Democracy is coming, to the USA]. Tiene que ser o hacerse también parte de un mundo, en el cual quepan todos.

Excurso C: La administración de la muerte

Partimos de la tesis de que el código penal es la última instancia del código civil.

Código civil y código penal

El código civil da las leyes pretendidamente universales, que deben regir todo comportamiento humano en el proceso de su institucionalización. Una moral personal correspondiente a esta legalidad es necesaria, pero jamás es suficiente. Para que sea universalmente válida la legalidad, tiene que ser obligatoria frente a los otros.

Este paso a la obligatoriedad lleva al código penal. El código penal castiga las violaciones de la ley y presupone la ley (presupone, que la moral correspondiente sea afirmada como ley).

Estos castigos pueden ser varios, en especial multas, privación de la libertad y privación de la vida (pena capital). Estos castigos no se distinguen fenoménicamente de los crímenes. Efectúan actos, que la ley prohíbe.

El código civil por medio del cual se constituye el Estado de derecho, tiene un principio de generación, del cual se deriva. Consiste en la reducción de la persona humana al individuo propietario, que se relaciona con otros por medio de contratos concertados en libertad formal y solamente por contratos. Toda otra relación no tiene protección jurídica, todas estas relaciones la tienen.

Se trata del núcleo del Estado de derecho y la ley pública se deriva de este núcleo también. Asegura la libertad y contractualidad formal. Además, para ser ley formal y general (universal), necesariamente tiene que concebirá la persona como individuo propietario que se relaciona por contratos.

En los orígenes del Estado de derecho en el siglo XVIII la función del Estado es el ejercicio del código penal como última instancia de la sociedad civil garantizada por el código civil. Se trata del código civil, pero el código penal es su última instancia.

Por lo tanto, la última instancia del Estado de derecho –de la libertad– es la coerción.

Ahora bien, si la última instancia de la ley es la violación de la ley en nombre del castigo, la última instancia del código penal es la pena capital. Es el castigo más total que se puede inflingir. El Estado de derecho ejerce ahora soberanía sobre la vida humana. Es señor de vida o muerte. Es el primer nivel de la soberanía: soberano es quien decide sobre la pena capital. La abolición de la pena capital no cambia este hecho. Quien puede abolir la pena capital puede también volver a instituirla. También con la pena capital abolida la pena capital sigue siendo última instancia de propio código penal.

La violencia indiscriminada

Pero, ¿qué es la última instancia de este Estado de derecho con su soberanía sobre vida y muerte? No puede ser sino la violencia indiscriminada. Es el momento de las revoluciones. Carl Schmitt dice: Soberano es quien decide sobre el estado de excepción. Pero el estado de excepción presupone una instancia que lo declare, que según Schmitt es el soberano. Schmitt piensa en el Estado dictatorial (incluso fascista), que ejerce la violencia indiscriminada a partir del Estado constituido. Hay ley, pero no hay moral. En nombre de la ley se aplica ahora la violencia indiscriminada.

Pero en la revolución no hay tal instancia, varios o todos declaran el estado de excepción y por lo tanto ninguno. La soberanía está a disposición. En la revolución puede haber moral, pero no ley. Por lo tanto, su última instancia es la violencia indiscriminada y lo es, aunque no se la ejerza indiscriminadamente.

La parte que la gana vuelve a constituir –o reconstituir– el Estado de derecho, aunque sea con un sentido cambiado. Al hacerlo, constituye el Estado soberano cuya última instancia es la pena capital.

Resulta, que la última instancia de toda ley e institución es la violencia, la muerte. Lo es en la constitución de la ley

como violencia indiscriminada y en la ley constituida como pena capital.

Ley formal y leyes de la economía y la sociedad

El Estado de derecho basado en la persona como individuo propietario que se relaciona con otros por contratos, es el Estado burgués. Pero no se presenta como tal. Se presenta como Estado de la libertad y de la igualdad, siendo igualdad y libertad contractuales. Libertad contractual e igualdad contractual.

La otra cara de esta ley formal de libertad e igualdad contractual es sociedad capitalista. Pero es la otra cara, la legalidad correspondiente ni menciona explícitamente la relación con el capitalismo. El capitalismo es –así lo podemos decir–, el efecto indirecto de la ley formal (del código civil). Pero como efecto indirecto es inevitable.

Al constituirse ahora la sociedad como sociedad capitalista, aparecen otras leyes, que no entran directamente en el análisis de la ley jurídica. La ley jurídica es ley normativa y las leyes están compiladas en códigos. El Estado de derecho asegura su cumplimiento en la relación de crimen y castigo.

La economía clásica de Adam Smith a Marx hablaba de la ley del valor como ley de la sociedad capitalista. En la economía neoclásica se habla de las leyes del mercado. La ciencia jurídica no discute estas leyes y la ética formal tampoco.

No son leyes de la naturaleza de las ciencias naturales, que se imponen independientemente de ninguna voluntad humana.

Son leyes sociales, que implican las leyes económicas. Son instituidas como leyes dominantes precisamente por la ley formal. Imprimen ahora las relaciones sociales. Resultan a partir de los individuos propietarios que se relacionan por contratos como efecto indirecto. Desembocan en la raciona-

lidad formal del cálculo en dinero. Eso significa, resultan de fuerzas compulsivas de los hechos.

La última instancia de estas leyes es también la violencia indiscriminada, que se ejerce como violencia económica. Esta violencia se ejerce en el interior de estas leyes y tiene el efecto de la condena a muerte. Pero no se trata de la muerte en la horca, sino de la muerte por el hambre. Pero como tal no tiene límites. Es la pena capital ejecutada por las leyes económicas.

Max Weber lo describe –aunque en términos algo amortiguados– de la siguiente forma:

> La 'racionalidad' formal de cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan aquí sociológicamente, sobre todo:
>
> 1. La lucha de mercado de economías autónomas (relativamente al menos). Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de constelación de poder. El 'dinero' no es un simple 'indicador inofensivo de utilidades indeterminadas', que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear con ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres entre sí, sino, primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la lucha de intereses.
> 2. El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como medio de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la forma del cálculo de capital; y, entonces, sobre el supuesto material de la libertad de mercado más amplia posible. [...] El cálculo riguroso de capital está, además, vinculado socialmente a la 'disciplina de explotación' y a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una relación de dominación.
> 3. No es el 'deseo' en sí, sino el deseo con mayor poder adquisitivo de utilidades el que regula materialmente, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes (Max Weber, *Economía y Sociedad*, pp. 82-83).

> [...]
> En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia... para los que carecen de propiedad [...] el peligro de riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas 'dependientes' (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí (*ibidem*, p. 84).

Resulta, que la última instancia de toda ley formal e institucional es la violencia, la amenaza de muerte y la pena capital, sea muerte judicial, muerte económica o violencia indiscriminada.

Se trata del resultado de la ley y su cumplimiento, cuya base es la violencia.

La ley, la máquina penitenciaria de Kafka y San Francisco. San Francisco: funda una orden y se niega a darle una regla estipulada como ley de la convivencia en la orden. Según él, los evangelios son la regla de su orden. Pero cuando crece la orden, se hace imprescindible una regla institucionalizada. Pero San Francisco no la acepta. Entonces, en contra de él, los miembros de la orden imponen una regla. San Francisco es marginado, pero sigue siendo respetado no solo como fundador, sino como el Santo de la orden. San Francisco vive su marginación y la sufre. En su sufrimiento se identifica siempre más con el Jesús crucificado, crucificado por la ley y su cumplimiento. Es además el primero, que en esta situación desarrolla los síntomas de la estigmatización. Nunca acepta la imposición de la regla. Pero no llama a la lucha en contra de la regla, ni la orden llama a la lucha en contra de San Francisco. Pero ambos lados insisten en sus puntos de vista, que están en conflicto. El conflicto es trágico.

La ley es algo que no debería ser pero que es inevitable. Por lo tanto, San Francisco la sufre hasta la muerte en cruz. Es lo contrato del comandante de la isla penitenciaria de Kafka (Franz Kafka, *En la colonia penitenciaria.* Madrid: Alianza Cien, 1995). El comandante se entrega a la ley hasta

su propia muerte. La ley es salvación hasta la muerte que la propia ley infringe a los propios ejecutores de la ley (Sócrates, Robespierre). El que impone la ley sufre la muerte al cumplir con ella y celebra esta su muerte.

San Francisco protesta, pero no transforma su protesta en guerra santa. Así también su protesta en contra de las cruzadas. No llama a la guerra a los cruzados, sino peregrina a Jerusalén. Lo hace solo, como monje mendicante. Los árabes lo dejan pasar, visita los lugares santos y vuelve a casa. Es su protesta. Muestra que no hace falta ninguna guerra santa, solo hace falta ir sin armas para estar en los lugares santos. En el camino encuentra a un tigre, que se arrodilla a sus pies. (Antonio Negri al final de su libro sobre el imperialismo se refiere a San Francisco como imagen de inspiración.)

La vida como última instancia de la vida

Si la muerte es la última instancia de toda ley e institucionalidad, no sigue, que sea la última instancia de la vida humana. La última instancia de la vida humana es esta vida misma.

Pero no se puede vivir fuera de la caverna de las instituciones, cuya última instancia es la muerte. En este sentido son administración de la muerte, sin la cual no se puede vivir, pero en la lógica de la cual no se puede vivir tampoco.

El enfrentamiento con la muerte

Preguntamos por lo tanto, ¿qué otro mundo puede ser posible? Sintetizando, yo diría: Expulsar a la muerte, cuya presencia es inevitable. Expulsarla aunque su presencia sea inevitable.

Frente a una cultura, que dice: Siendo inevitable la muerte hay que tomarla como amiga. "El ser es un ser para la muerte" (Heidegger).

Hay una larga tradición que nos lleva a entender la política como expulsión de una muerte cuya presencia es inevitable:

> Pero cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego, los de Cristo en su venida. Luego, el fin, cuando entregue a Dios el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad. Porque debe él reinar hasta que ponga a todos sus enemigos bajo sus pies. El último enemigo en ser destruido será la Muerte. Porque ha sometido todas las cosas bajo sus pies. Mas cuando diga que "todo está sometido", es evidente que se excluye a aquél que ha sometido a él todas las cosas, cuando hayan sido sometidas a él todas las cosas, entonces también el Hijo se someterá a Aquel que ha sometido a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todo (1 Co. 15:23-28).

En el *Apocalipsis* la muerte es tirada al lago de azufre y en la Nueva Tierra Dios también es todo en todos, y por tanto, deja de ejercer el poder. Como Dios es todo en todos, los seres humanos se rigen a sí mismos. Es la disolución de Dios en el ser humano.

Marx: "La muerte es la victoria trágica de la especie sobre el individuo" (*Manuscritos económicos-filosóficos*).

El baile con la muerte del siglo XV. La lucha con la muerte.

Expulsar una muerte que es inevitable. No es un proyecto, sino la idea regulativa del cambio. Sintetiza a su manera algo, que se expresa como el: otro mundo es posible.

Mundo alternativo

Otro mundo es posible, y otro mundo consiste en muchos mundos en el mundo. Así pues, se trata de un mundo que contiene muchos mundos.

Otro mundo es el mundo, en el cual caben todos los seres humanos, por lo tanto, la naturaleza también. Porque el ser humano es un ser natural.

La idea regulativa

Pero un mundo en el cual caben todos, no es un proyecto y tampoco directamente una meta de la acción. Es, como se podría decir, una idea regulativa de la acción. Como tal es una utopía a la cual se pide que penetre la realidad y la atraviese. Como utopía no es factible. Utopía es algo que no existe en ningún lugar ni existirá (dada la condición humana). Es una finalidad, no es un fin. No es axioma tampoco y no se deducen los otros pasos que siguen.

Sin embargo, toda realidad nuestra es institucional. Por tanto, para que haya un mundo en el cual quepan todos, tiene que haber una institucionalidad, que permita que todos quepan.

La necesidad de concebir otro mundo posible surge como crítica a una institucionalidad que excluye esta finalidad de un mundo en el cual quepan todos los seres humanos. Es la institucionalidad del sistema presente.

Es hoy la institución del mercado, en cuanto que es totalizado. Excluye sistemáticamente la realización o el acercamiento a la idea regulativa de una sociedad donde quepan todos. En este análisis se ve, que la idea regulativa de la sociedad donde quepan todos no es una opción cualquiera. Que eso sea la idea regulativa es hoy condición de supervivencia de la propia humanidad.

La idea regulativa no es juicio de valor. Expresa la condición de posibilidad de los juicios de hecho y de valores. Tiene que asegurarse para que haya estos juicios. Eliminándola se elimina a los juicios de hecho y de valor. Es fundamento. Hay que asegurar la vida para asegurar las expresiones de la vida. Ciertamente hay que comer para vivir. Pero inclusive el acto de comer presupone vivir.

Frente a esta tendencia a la exclusión de la vida para todos surge la exigencia del mundo otro. Pero tiene que expresarse ahora en términos institucionales, no como finalidad. Aparece la pregunta: ¿cómo tiene que estar constituido

el sistema como macrosistema, para que todos los seres humanos quepan?

El proyecto regulativo

Aparece un proyecto regulativo, que traduce la idea regulativa en relaciones institucionales necesarias para que la idea regulativa se haga presente en la propia realidad. Ese paso es necesario para que la idea regulativa no se transforme en un simple moralismo o un pretexto ideológico, lo que fácilmente puede ocurrir. Como proyecto regulativo es exigencia, pero no algo factible sin más. Pero es una meta para hacer políticas de acercamiento.

Los instrumentos de regulación mercado e intervención sistemática de los mercados

Sin embargo, estas políticas no se pueden desarrollar sin desarrollar los instrumentos de regulación correspondientes a su realización. El sistema actual se basa en un solo instrumento de regulación, que es el mercado. Este instrumento de regulación es totalizado. Lleva a una situación que niega directamente la finalidad de la cual se trata hoy y que es condición de la posibilidad de la supervivencia humana.

Como no es posible renunciar al mercado como un instrumento de regulación, se impone entonces la necesidad de regularlo. Eso nos lleva a la necesidad de la regulación sistemática del mercado. Se trata entonces de la intervención sistemática –planificada– en el mercado. De hecho se trata de la regulación del instrumento mercado de regulación. Esta regulación es condición para poder transformar el proyecto regulativo en meta de la política. Se trata de otro instrumento de regulación, aunque sea necesariamente de segundo orden. Es intervención ex post, no ex ante.

En la tradición marxista se hablaba del “control consciente de la ley del valor”. Pero este concepto tiene hoy obviamente un límite, porque fue concebido como camino a la

totalización de otro instrumento de regulación: la planificación, que pretendía sustituir al mercado.

Hoy solamente se puede tratar de intervenir sistemáticamente en los mercados en pos de la realización del proyecto regulativo. Un antecedente importante puede ser la teoría de Eucken y Müller-Armack, que fueron los primeros en desarrollar una teoría de intervención sistemática en los mercados. Pero es solamente un antecedente, porque todavía parten de economías nacionales mientras hoy tenemos que partir del pensamiento de una economía mundial en un mundo global.

La estrategia política

A la luz de estos análisis podemos formular la estrategia política hacia la sociedad donde quepan todos. Pero no la podemos deducir. Se trata de hacer realidad el proyecto regulativo en el curso de conflictos sociales, que no terminan. Hay conflicto porque están en juego grandes intereses materiales de determinados grupos sociales. La realización del proyecto regulativo es el resultado de estos conflictos, en los cuales se logra una determinada realización. Pero estas realizaciones son un vaivén, no una aproximación asintótica.

Todo esto se basa en las luchas diarias contra las muchas distorsiones que un mercado totalizado produce en la vida. En los barrios, en el campo, en las fábricas, en el comercio, por medio de los mensajes de los medios de comunicación. Estas distorsiones, que produce el mercado están omnipresentes y llevan a la resistencia e y exigencias de cambio, es decir, alternativas. Estas alternativas surgen como exigencia en todas partes e implican conflictos constantes. Pero surgen como alternativas puntuales, aunque sean bastante obvias (por ejemplo el agua limpia, aire limpio, transporte barato y oportuno, sistema de de recolección y tratamiento de la basura, vivienda, puestos de salud, escuelas, pero también

a un nivel más distante de políticas alternativas a los TLC, presupuestos comunales participativos, impuesto Tobin). Son las luchas por estas alternativas que hacen surgir la exigencia de un mundo diferente, que hoy tienen el carácter de un mundo en el cual quepan todos los seres humanos, implicando la supervivencia de la propia naturaleza. Estas luchas empujan entonces la concepción de una idea regulativa, de un proyecto regulativo, para poder concebir encima de las muchas luchas por alternativas una estrategia de cambio, que sea capaz de unir todos estos conflictos.

Excurso D: La vuelta del sujeto humano reprimido frente a la estrategia de globalización

Que el ser humano sea sujeto, es una determinación que surge con la modernidad. Pasa por el pensamiento moderno y con el desarrollo de la modernidad hasta hoy el mismo sujeto es negado.

Sin embargo, la propia conceptualización del ser humano como sujeto pasa por cambios profundos y cuando hoy nos vemos en la necesidad de plantear la cuestión del sujeto, lo hacemos de nuevo en nombre de un cambio profundo de su significado.

El concepto del sujeto surge en la relación sujeto-objeto, como Descartes la formula. El sujeto humano es visto como instancia, que se relaciona con el objeto –*res cogitans* frente a *res extensa*–. Como tal es un sujeto del pensamiento, enfrentado al mundo de los objetos. Este sujeto ve toda corporeidad como su objeto, por tanto también no solamente la corporeidad del otro –naturaleza externa incluyendo la corporeidad de los otros seres humanos– sino también a su propio cuerpo. Todos los cuerpos incluyendo el propio son la res extensa, sobre la cual juzga el sujeto como *res cogitans*. Eso se lleva hasta la concepción de este yo-sujeto a la instancia, que

hace surgir de su propio yo pensante todo el mundo externo, que puede aparecer como objetivación del pensamiento.

Este sujeto del *cogito ergo sum* es un sujeto trascendental, que desde un punto de vista fuera de la realidad corporal del mundo juzga sobre este mundo como mundo objetivo, del cual no es parte, sino juez. Por tanto, no puede tener existencia corporal. Si sostiene que existe, lo puede hacer solamente en su autoreflexión sobre sí mismo. Como no tiene corporeidad, no puede mostrar su existencia a los sentidos. Los sentidos solamente perciben cuerpos. Es trascendental, porque piensa trascendentalmente el mundo objetivo de los sentidos.

Este sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. Es la res extensa, frente a la cual se puede comportar como este individuo, que tiene relación de propiedad con todo el mundo externo, considerando su propia corporeidad como mundo externo. Por tanto se interpreta como propietario de su propio cuerpo, de las reacciones de este cuerpo y de todos sus pensamientos. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto.

En los últimos 100 años más o menos, esta instancia del sujeto fue disuelta, mejor dicho, inclusive abandonada. Como sujeto trascendental, el sujeto pensante se ha pensado a sí mismo frente al mundo de los objetos. Al hacerlo, se ha concedido a sí mismo existencia –pienso, luego existo– y en este sentido se ha pensado como algo, que de nuevo es visto como objeto, pero esta vez como pensamiento, que es objeto sin tener corporeidad. Eso llevó a un regreso sin fin, porque ¿qué es ahora el sujeto, que se piensa a sí mismo como existente? Yo pienso que pienso, y yo pienso que pienso que pienso etc. No hay salida desde el interior de esta reflexión. Por lo tanto, se la disuelve o abandona. Pero este abandono no soluciona el problema. Cuando Levy-Strauß habla de las

estructuras como transcendentalismo sin sujeto trascendental, abandona la imaginación de un sujeto, que las hace. No actúa un sujeto trascendental en la promoción de las estructuras. Pero él –Levy-Strauß mismo–, los analiza desde un punto de vista externo y se erige él mismo en el sujeto trascendental, que las observa. Pero eso ya no reflexiona. No ha salido de la relación sujeto-objeto.

Pero esta negación del sujeto trascendental no ha afectado al individuo poseedor, que es su contrapartida. De hecho ha sustituido al sujeto pensante por el sujeto actuante, que es individuo propietario y calculador de sus intereses. Sigue interpretando todo el mundo corporal como su objeto de acción, pero se ve a sí mismo, más bien, como una sustancia calculadora, que se mueve en un mundo de puros objetos, y calcula su posibilidad de acceder a este mundo consumiéndolo y acumulando como propiedad partes crecientes de él. Para este sujeto calculante el propio cuerpo sigue siendo un objeto igual como lo es el mundo exterior. No tiene cuerpo, para calcular su acción sobre cuerpos, que son su objeto. Este sujeto calculante es el individuo, que no se ve molestado por la negativa al sujeto trascendental.

Pero aparece otra postura frente al problema y que consiste en disolver la propia relación sujeto-objeto. Creo que de esta postura se trata hoy. En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y a partir de su corporeidad, se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujeto viviente que piensan esta su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. No surge la pregunta, si existo, como pregunta clave, sino la pregunta, si puedo seguir existiendo. No es la pregunta si la vida es un sueño, sino la pregunta por las condiciones de posibilidad de vivir como ser viviente. Aunque la vida sea un sueño, en el sueño igual sigue el problema de como seguir existiendo. Esta pregunta sigue siendo real, aunque la vida sea un sueño.

Cuando una de las figuras de Shakespeare exclama: "Me quitan la vida, si me quitan los medios por los cuales vivo", habla como sujeto. Y si alguien dice: "No quiero ser tratado como simple objeto", habla en cuanto sujeto. Y se dice: "Desgraciadamente tengo que aceptar, ser tratado simplemente como objeto", habla todavía a partir del sujeto viviente, aunque ahora del sujeto aplastado. Pero cuando dice: Somos libres, si todos nos tratamos mutuamente y por igual como objetos", entonces ha renunciado a ser sujeto y este ha sido aplastado. La sociedad del mercado promueve como modelo esta posición. Transformarlo todo en objeto, inclusive a sí mismo, es presentado ahora como libertad y salvación.

El individuo calculador como punto de partida de la reflexión

En lo que sigue no quiero tanto ver primordialmente la dimensión, sea filosófica o teológica de esta referencia al sujeto, sino aquellos fenómenos de la realidad donde se ubica hoy este sujeto humano, sobre el cual hay que reflexionar y reflexionaremos desde muy variados puntos de vista.

Si queremos presentar a este sujeto viviente, me parece mejor, partir del individuo poseedor, que nuestra sociedad ha puesto en el centro de todas las relaciones sociales. Es un individuo calculador, que calcula sus intereses materiales en función de su consumo y de la acumulación de posibilidades del aumento de sus ingresos. Todo puede transformarse en esta visión en capital y se habla inclusive de capital humano, en cuanto el ser humano mismo es visto desde su posibilidad de acumular. El individuo poseedor entonces puede considerarse a sí mismo con su cuerpo y alma como capital suyo. Todas sus habilidades y hasta todo su prestigio ahora lo puede emplear como capital en la persecución calculada de sus intereses materiales. Si hablamos aquí de intereses

materiales, no se trata necesariamente de intereses en cosas naturales. Se trata de cualquier chance de acceder a algo.

Estos intereses materiales siempre son intereses particulares calculados. Se calculan entonces las eventualidades de poder proveer las posibilidades de cumplir con estos intereses. En este sentido se persiguen utilidades calculadas. Estas utilidades pueden ser satisfacciones por el consumo o ganancias por la acumulación. Si la persona humana es nada más que este individuo, entonces cumple con el ideal de lo que se llama *homo economicus*.

El cálculo es un cálculo de medio-fin, o insumo-producto. El cálculo persigue producir con medios dados un producto cuantitativamente máximo, o un producto dado con medios mínimos empleados. Elige los fines según la utilidad, que el individuo calcula como resultado de su cumplimiento. En cuanto que hace todo eso, desde el punto de vista del individuo calculador su acción es racional. Aunque corte la rama del árbol, sobre la cual está sentado, su acción vale como acción racional. Presupone, que todo el cálculo se efectúe en dinero, para poder comparar medios o fines en los términos cuantitativos necesarios para el cálculo.

La acción racional en esta perspectiva es hoy la dominante del sistema social, en que vivimos. Eficiencia y competitividad como los criterios máximos del actual sistema surgen en esta perspectiva de la acción racional. Esta teoría de la acción racional fue formulada in sus términos extremos por Max Weber, aunque aparezcan ya antes muchas líneas de este pensamiento. Pero esta perspectiva no se limita a lo que se puede llamar lo económico. Es asumida en muchos pensamientos sociológicos, filosóficos e inclusive teológicos. El mismo Heidegger desarrolla esta perspectiva de la acción racional como punto de partida en su libro *El ser y el tiempo*. Toda la filosofía posmoderna la supone.

Visto desde el punto de vista de esta acción racional, todo el sistema se transforma un gran engranaje de funcionamiento. Todo es insumo para un producto, y el producto

tiene que crecer con tasas máximas. Educación y salud se transforman en sectores de creación de capital humano, la distribución de ingresos en incentivación para la aceleración del proceso, la cultura en actividad que da sentido a este proceso sin sentido. La ética se transforma en ética funcional, que afirma las normas, que rigen el propio funcionamiento del sistema, como en el caso del mercado lo son las normas de la garantía de la propiedad y del cumplimiento de los contratos. La propia religión es ahora juzgada bajo el punto de vista de su aporte a este funcionamiento, en el sentido, en el cual ya Max Weber consideraba la ética protestante como uno de los orígenes del espíritu del capitalismo. Se exige en consecuencia de la propia religión ser apoyo para este movimiento aparentemente imparable del sistema en su afán de maximizar su propio movimiento. En total, aparece el nihilismo de la sociedad moderna, que resulta en un movimiento sin ninguna finalidad, que se perpetúa y que pone al servicio de este su movimiento todos los esfuerzos y valores humanos, socavándolos.

Un sistema así puede percibir algún sujeto humano solamente como parte de su entorno, para hablar en el lenguaje de Luhmann. Dispone de todo sin ningún fin excepto su propio movimiento. Sin embargo, el sujeto resulta ser más que un entorno, en cuanto este movimiento del sistema muestra sus consecuencias.

El orden de los intereses materiales calculados

Si el sistema como orden se constituye a partir de la persecución de intereses materiales calculados, –utilidad calculada– aparece un orden, que deja de lado los efectos que tiene este tipo de acción sobre los conjuntos sociales y naturales, dentro de los cuales la acción acontece. Eso es el típico orden del mercado. Se crea un orden, pero este orden socava los conjuntos reales, dentro de los cuales acontece.

Eso es el problema de los efectos no-intencionales de la acción intencional y calculada. Cuanto más se guía la acción por el cálculo medio-fin (insumo-producto), menos puede tomar en cuenta estos efectos, que tiene sobre los conjuntos reales y que no forman parte del cálculo de la acción. El sistema funciona en un entorno, pero este entorno forma conjuntos, que el cálculo de la acción no puede tomar en cuenta. Por lo tanto, los distorsiona. Estas distorsiones de los conjuntos reales los experimentamos como crisis. No son necesariamente crisis del sistema, sino que son crisis de los conjuntos, sobre los cuales actúa el sistema, sin tomarlo en cuenta. Estas crisis son obvias hoy. La exclusión cada vez más grande de partes de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente. Cuanto más sigue la acción a las pautas de la racionalidad calculada, más aparecen estas amenazas globales, frente a las cuales el sistema parece no tener posibilidad de reaccionar. El orden desarrolla tendencias hacia su propia destrucción y se hace autodestructivo.

Por eso aparece el fenómeno de la irracionalidad de lo racionalizado. La acción es racional en términos del cálculo medio-fin, pero este sistema de cálculo se revela como irracional, si se toman en cuenta los efectos no-intencionales, que produce inevitablemente como su subproducto. Esta irracionalidad es efectivamente inevitable en el grado, en el cual se insiste en la constitución del orden del sistema por el cálculo de los intereses materiales.

Pero lo que vale para el sistema, también vale para todos sus subsistemas. Todos se subvierten a sí mismos en cuanto se constituyen como orden a partir de la imposición irrestricta del cálculo de los intereses materiales.

La discusión sobre estos efectos no-intencionales de la acción calculada de los intereses materiales empieza en la sociedad moderna junto con la discusión sobre el hecho de que el orden del sistema surge y puede surgir a partir del cálculo de los intereses. Eso ocurre en la Inglaterra del siglo XVIII,

y los clásicos de esta discusión son David Hume y Adam Smith. Sin embargo, ellos perciben estos efectos no-intencionales únicamente como benévolos. Ven, que efectivamente hacen surgir un orden, que es el orden burgués, pero niegan la ambivalencia de este orden. Por eso, Adam Smith puede llegar al resultado de que los efectos no-intencionales desembocan en la acción de una "mano invisible", que hace, que promuevan, sin que los actores tengan la intención o la conciencia de ello, el interés general de la sociedad entera. Parece no existir problema en este campo de los efectos no-intencionales de la acción calculada.

La crítica de Marx, sin embargo, hace ver, que este orden no es unívocamente benévolo, sino que tiene un doble filo. La acción calculada en términos de medio-fin crea un orden, pero este orden es un orden, que se subvierte a sí mismo. Al aparecer un orden, que es producto no-intencional, aparecen efectos no-intencionales sobre los conjuntos reales de la población humana y la naturaleza externa al ser humano, que promueven las tendencias hacia la autodestrucción. Marx resume esta tesis de la siguiente manera:

Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: "*la tierra y el trabajador*".[51]

Según eso, la producción de la riqueza subvierte las fuentes originales de toda riqueza, que son el ser humano y la tierra. Son conjuntos, que la persecución calculada de los intereses materiales no toma en cuenta como tales. Por lo tanto, los socava. Las crisis de la población, de las relaciones sociales y del medio ambiente son el resultado y se transforman en verdaderos jinetes apocalípticos. A la postre el mismo sistema está amenazado por las crisis, que él mismo produce como subproducto inevitable de su persistencia irrestricta en la formación del orden a partir del cálculo de los intere-

[51] Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., pp. 423-424; la traducción literal debería decir: "la tierra y el trabajador".

ses materiales. El conocido financista George Soros llega ala misma conclusión, cuando hoy insiste de que después de la imposición irrestricta del capitalismo no queda sino un solo enemigo del capitalismo: el capitalismo mismo.

Pero esta amenaza no lleva a la sustitución del capitalismo por otra sociedad, sino amenaza al capitalismo solamente por el hecho, de que este está amenazando a la supervivencia humana, sin la cual tampoco el capitalismo puede existir. No puede haber capitalismo sin supervivencia humana, pero la lógica de este mismo capitalismo amenaza a esta supervivencia y por lo tanto al capitalismo mismo.

Lo que constatamos es el hecho, de que hay un quiebre en la propia persecución calculada de los intereses materiales. Se socavan en el grado en el cual la persecución de estos intereses se impone sin límites. Los intereses materiales no se pueden perseguir racionalmente, si el criterio del cálculo de estos intereses es transformado en criterio en última instancia. Aparece entonces la irracionalidad de lo racionalizado, que se transforma en amenaza global para la propia vida humana. Por eso tenemos que ver las grandes crisis de nuestro tiempo, –crisis de la población humana y del medio ambiente– como testigos de esta irracionalidad de lo racionalizado. Son crisis de estos conjuntos reales, producidos como efectos no-intencionales o subproducto de una acción humana, que en términos del cálculo medio-fin es perfectamente racional, pero que sin embargo corta la rama del árbol, sobre la cual estamos sentados todos. Al hacerlo racionalmente, revela la irracionalidad de lo racionalizado.

El quiebre interno de la persecución de los intereses materiales

Este quiebre en el interior de la persecución de los intereses materiales calculados hace necesario una reacción. No se trata de una reacción desde fuera del campo de estos in-

tereses, sino desde adentro. El ser humano como ser natural necesita orientarse por sus intereses materiales. Toda nuestra vida es corporal y necesita satisfacción de sus necesidades en términos corporales. Las necesidades más espirituales descansan sobre la satisfacción de necesidades corporales y no son sino el alma de un cuerpo.

Por eso, una reacción jamás puede orientarse en contra de los intereses materiales como tales. Tiene que orientarse a salvar la propia persecución de los intereses materiales de su autodestructividad resultante de su sometimiento irrestricto al cálculo medio-fin de estos mismos intereses. Se reconoce entonces que los intereses materiales se trascienden a sí mismos, lo que revela precisamente el hecho mencionado de su quiebre. Al trascenderse a sí mismos, necesitan ser enfrentados en nombre de una racionalidad, que responde a la irracionalidad de lo racionalizado, que ellos mismos revelan. Hay que elevarlos a un nivel de racionalidad, que la propia persecución calculada en términos medio-fin destruye.

Es notable, como aparecen hoy las resistencias frente a esta irracionalidad de lo racionalizado. Pero solamente muy raras veces nuestra opinión pública hace ver, que se trata de efectos no-intencionales de la propia acción racionalizada por el cálculo medio-fin. Por eso la resistencia muchas veces no tiene ningún norte para poder orientarse.

Pero de lo que se trata es de cuestionar el propio interés calculado como última instancia de todas las decisiones sobre los intereses materiales: no solamente a nivel del sistema global, sino también a nivel de todos sus subsistemas. El argumento, sin embargo, viene del propio campo de los intereses materiales, que necesitan ser sostenibles y no pueden serlo sin poner el propio cálculo de los intereses en un lugar secundario.

Se trata, por tanto, de una ética de los intereses materiales, que es necesaria para que la vida humana, que descansa sobre la satisfacción de necesidades corporales, sea siquiera posible. Surge del campo de lo útil, que se enfrenta a la utilidad

calculada, que en su lógica autodestructiva destruye lo útil, en nombre de lo cual se presenta. Por eso, se trata de una ética necesaria, sin la cual la humanidad no puede seguir viviendo. En este sentido, no es opcional. Siempre hay y habrá muchas éticas opcionales. Pero la ética de los intereses materiales es condición de la posibilidad de la vida humana frente a amenazas por la autodestrucividad de los intereses calculados. Los intereses calculados llevan a talar todo el Amazonía, porque eso conlleva altas ganancias y una producción alta de bienes materiales. Una ética de los intereses materiales, sin embargo, se opone, porque esta destrucción del Amazonas es la destrucción de una fuente de la vida humana imprescindible. Esta ética habla en nombre de intereses y de lo útil, pero se contrapone precisamente por esta razón a la lógica de los intereses materiales calculados. Pero lo hace en nombre de una racionalidad, que contesta a la irracionalidad de lo racionalizado por la racionalidad medio-fin.

El retorno del sujeto reprimido y el bien común

Cuando hoy hablamos de retorno del sujeto reprimido y aplastado, hablamos del ser humano como sujeto de esta racionalidad, que se enfrenta a la irracionalidad de lo racionalizado. En esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. Lo hace al enfrentar la acción según intereses calculados con el hecho, que hay un conjunto, en el cual esta acción parcial tiene que ser integrada constantemente. Como la acción parcial calculadora del individuo prescinde inevitablemente de la consideración del conjunto provocando las lógicas autodestructivas del sistema y de sus subsistemas, el sujeto recupera frente a estas consecuencias autodestructivas la consideración del conjunto. Juzga sobre la acción parcial calculadora a partir de los efectos sobre el conjunto, que incluye al ser humano como sujeto –conjunto humano y conjunto de la naturaleza, sea el

sistema global, sea un subsistema–, en cuanto que estos se hacen visibles.

En este sentido, el ser humano como sujeto se enfrenta a los intereses materiales calculados, sin embargo, actúa en nombre de un interés material y no de alguna idea o idealización. Actúa en nombre del interés, que cada uno tiene de que el conjunto sea respetado para poder enfrentar las tendencias autodestructivas que se derivan de un cálculo totalizado de los intereses parciales. Este sujeto tiene un lugar real, al saber, que el respeto del conjunto es condición de su propia vida. No se "sacrifica" por otros, sino descubre, que solamente en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso, no sacrifica a los otros tampoco. Es precisamente el individuo calculador, que, al totalizarse el cálculo de los intereses, se sacrifica a sí mismo y a los otros.

Por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida.

Según Lévinas, eso es el significado del llamado al amor al prójimo:

> ¿Qué significa "como a ti mismo"? Buber y Rosenzweig tuvieron aquí los mayores problemas con la traducción. Dijeron: "como a ti mismo" ¿no significa eso, que uno se ama más a sí mismo? En lugar de la traducción mencionada por Ustedes, ellos tradujeron: "ama a tu prójimo, el es como tú". Pero si uno ya está de acuerdo en separar la última palabra del verso hebraico "kamokha" del principio del verso, se puede leer todo también de otra manera: "Ama a tu prójimo; esta obra es como tú mismo"; "ama a tu prójimo; tú mismo eres él"; "este amor al prójimo es lo que tú mismo eres".[52]

Es un llamado a hacerse sujeto.

[52] Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient a l'idée.* Paris, 1986. p. 144.

Es un llamado a hacerse sujeto. El ser humano no es sujeto, sino hay un proceso en el cual se revela, que no se puede vivir sin hacerse sujeto. No hay supervivencia, porque el proceso, que se desarrolla en función de la inercia del sistema, es autodestructor. Aplasta al sujeto, que cobra conciencia de ser llamado a ser sujeto en cuanto se resiste a esta destructividad. Tiene que oponerse a la inercia del sistema si quiere vivir, y al oponerse, se desarrolla como sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental *a priori*. Se revela como necesidad en cuanto resulta, que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita.[53] Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla

[53] Estamos rodeados de ausencias presentes. En un chiste de la DDR viene un comprador a un negocio y pregunta por naranjas. El vendedor le contesta: Aquí no hay papas. Allí en frente, en este negocio no hay naranjas.

Todo el tiempo experimentamos algo que no está pero cuya ausencia está presente y requirente. Frente al sistema lo que no hay es el sujeto, cuyo ausencia grita. El mismo Marx describe las relaciones mercantiles en términos de presencia y ausencia: "Las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados *aparecen* como lo que *son*: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como *relaciones objetivadas* entre personas y *relaciones sociales entre cosas*." *El capital*, tomo I, ed. cit., p. 38. (Cursivas nuestras.)

Lo que no son, es decir, "relaciones directamente sociales de las personas" es considerado parte de lo que son. Es su otro lado y como tal una ausencia presente, que solicita.

como ausencia.[54] Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende.

Esta respuesta es el bien común. Es propuesta o alternativa, que surge a partir del sujeto. Interpela al sistema, para transformarlo. Como lo hemos formulado, no contiene ni un valor *a priori*. Abstractamente jamás se podría decir lo que exige el bien común. Lo que se puede afirmar solamente es, que el bien común y lo que exige, se revela a partir de las tendencias autodestructivas del sistema en su inercia. El bien común entonces formula positivamente lo que es implícito en la solicitud del sujeto ausente. No tiene ninguna verdad absoluta previa, sino surge a partir de una interpretación de la realidad a la luz de la solicitud del sujeto ausente.

[54] Wittgenstein en sus diarios percibe este sujeto:

"El sujeto de la representación es, sin duda, mera ilusión. Pero el sujeto de la volición existe" (*Diario*, 5 de agosto de 1916; *Tractatus*, 5.631); "Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo". (*Diario*, 2 de agosto de 1916, *Tractatus*, 5.632); "Un presupuesto de su existencia" (*Diario*, 2 de agosto de 1916).

Pero después abandona este análisis: "Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido)". (*Tractatus*, 6.54)

El sujeto es límite del mundo, porque resulta, que trasciende todas las positividades del mundo. Sin embargo, para poder existir el mundo, hace falta, que este sujeto se haga presente. Wittgenstein también abstrae de las tendencias autodestructivas, que resultan, si el mundo –y por tanto el sistema– es tratado como una sistema inerte. Wittgenstein toma el mundo como algo, cuya existencia está garantizada independientemente de lo que el ser humano hace. En este sentido, su mundo tiene una garantía metafísica sin ninguna justificación. Nuestra experiencia es, que este no es el caso. En cuanto el mundo no tiene esta garantía metafísica, todo depende del comportamiento humano y la ética resulta visiblemente una condición de la posibilidad de la vida humana.

Esta concepción es diferente a la concepción medieval tomista del bien común, que lo entiende como exigencia de una ley natural anterior al orden positivo y que juzga sobre el orden positivo. En este sentido es estático y apriorista. Se pretende saber lo que exige el bien común independientemente del orden positivo y el proceso de su desenvolvimiento. Pero lo que proponemos es diferente. El bien común se descubre, al tener la vivencia de estos procesos autodestructivos. En términos de los valores es completamente mutable.[55]

Pero nunca es la presencia positiva del propio ser humano como sujeto. En nombre del bien común se exige la transformación del sistema y, por lo tanto, la integración de las propuestas del bien común en el propio sistema. Como resultado, estas mismas propuestas de nuevo se pueden volcar en contra del sujeto humano, en cuanto el sistema otra vez se desarrolla en su inercia. La exigencia del bien común entonces tiene que cambiar.

Por eso, el ser humano como sujeto no tiene valores explícitos, sino es criterio sobre todos los valores que aparezcan. Es la afirmación del sujeto como parte de conjuntos de la humanidad y de la naturaleza frente a la acción particularizada y calculada en función de intereses materiales calculados. Parte de un juicio de base: una vida feliz no es posible sin que el otro –incluida la naturaleza– la tenga también. La felicidad no es posible por medio de la destrucción del otro para que viva uno. Al buscarla en la destrucción del otro, se desatan procesos autodestructivos que hacen imposible lograr la meta.

No se trata de un cálculo a largo plazo, que a la postre vuelve a repetir el problema que se pretendía solucionar. Se trata de la exigencia de la transformación del sistema de una

[55] Sin embargo, hay posiciones dentro de la tradición escolástica, que postulan una mutabilidad del propio derecho natural parecida (ver Fernando González Restrepo, *La mutabilidad del derecho natural y el padre Francisco Suárez*. Bogotá, 1956). En este caso, la diferencia con nuestra posición pierde su importancia esencial.

manera tal, que todas y todos quepan, incluyendo la propia naturaleza externa al ser humano. Esta exigencia trasciende a todos los cálculos de los intereses materiales, pero su cumplimiento es la base de la propia vida humana. En este sentido es útil y necesario aunque esté en conflicto con el cálculo de la utilidad. Es a la vez la condición de un respeto realista de los Derechos Humanos, que deben ser respetados como derechos del ser humano en cuanto sujeto.

Es a la vez una exigencia ética. Pero se trata de una ética, que no es opcional, sino necesaria. No se puede vivir como humanidad hoy, sin afirmarla.

Síntesis y final
PENSAMIENTO CRÍTICO Y CRÍTICA DE LA RAZÓN MÍTICA

Todo pensamiento, que critica algo, por eso no es pensamiento crítico. La crítica del pensamiento crítico la constituye un determinado punto de vista, bajo el cual esta critica se lleva a cabo. Este punto de vista es el de la emancipación humana. En este sentido es el punto de vista de la humanización de las relaciones humanas mismas y de la relación con la naturaleza entera. Emancipación es humanización, humanización desemboca en emancipación.

Este punto de vista constituye el pensamiento crítico y, por tanto, atraviesa todos sus contenidos. Quiero concentrarme aquí, sin embargo, en los elementos que constituyen el propio pensamiento crítico a partir de la humanización del ser humano en pos de su emancipación.

Los conceptos de humanismo y de emancipación humana son creaciones de la propia modernidad, como aparece a partir del Renacimiento en la Europa de los siglos XV y XVI. Tienen obviamente muchos antecedentes de la historia europea anterior. Sin embargo, no son recuperaciones de algo anterior como la palabra renacimiento podría insinuar. No renace algo anterior, aunque el propio Renacimiento lo concibe así. Se trata de creaciones nuevas a partir de un

mundo, que desde este momento es concebido cada vez más como un mundo secular y disponible.

Como el mundo ahora es secular, la humanización es necesariamente universal. Como dice el poeta (Schiller): "Libre es el ser humano aunque nazca en cadenas". Lo podemos expresar en otros términos, aunque el significado se mantiene: Tiene dignidad el ser humano aunque nazca en cadenas. Las cadenas son negación de algo, que es el ser humano. Por tanto son deshumanización. Humanizar es liberar al ser humano de sus cadenas. Libertad es libertad de las cadenas y el pensamiento crítico tiene que decir y derivar cuáles son estas cadenas. Tiene que preguntar igualmente por las libertades que se ofrecen en el mundo ideológico, hasta que grado las mismas libertades prometidas esconden nuevas cadenas.

En la primera mitad del siglo XIX se hace oír este grito de humanización y emancipación de una manera nítida. Se hace a partir de la filosofía de Hegel, en el pensamiento de Feuerbach y Marx. La sociedad burguesa se había constituido en nombre de la emancipación de los poderes mundanos y eclesiásticos de la Edad Media y se sentía como sociedad emancipada, inclusive como fin de la historia. Pero ahora han aparecido los movimientos de emancipación frente a los impactos de los efectos de esta misma sociedad burguesa. Aparecían los movimientos de emancipación en el interior de la sociedad moderna. La sociedad burguesa veía la emancipación como un enfrentamiento con otras sociedades "premodernas". Ahora la emancipación se presentó a partir y en el interior de la sociedad burguesa. En la Revolución Francesa ocurre el choque en términos simbólicos. Guillotina los poderes de la sociedad anterior en los aristócratas, de los cuales busca su emancipación. Pero guillotina igualmente tres figuras simbólicas de los movimientos de emancipación en el interior de esta sociedad burguesa: Babeuf, el líder más cerca de los movimientos obreros y su emancipación, Olympe de Gouges, la mujer de la emancipación femenina y posteriormente se degolló en la cárcel a Toussaint Louverture, el líder

haitiano de la liberación de los esclavos en Haití. A estos movimientos de emancipación se juntan posteriormente las exigencias de la emancipación de las colonias, de las culturas y de la propia naturaleza. La emancipación burguesa había sido una emancipación en el plano de los derechos individuales. Ahora vienen las emancipaciones a partir de los derechos corporales y a partir de la diversidad concreta de los seres humanos. El mismo significado de la palabra emancipación cambia. Se refiere ahora casi exclusivamente a estas emancipaciones que parten desde el interior de la sociedad moderna y burguesa.

En esta situación aparecen nuevas formulaciones de la emancipación que todavía hoy mantienen su vigencia. Quiero desarrollar una especie de marco categorial del pensamiento, que hoy llamamos pensamiento crítico o teoría crítica. Lo quiero desarrollar en tres puntos: la ética de la emancipación, la justicia como orientación del proceso de emancipación y la relación de sujeto y bien común, que subyace al proceso.

La ética de la emancipación: el ser humano como ser supremo para el ser humano

El pensamiento crítico, como hoy lo entendemos, aparece en el contexto de los movimientos de emancipación, como aparecieron a partir de fines del siglo XVIII. Su formulación más nítida la encontramos en Marx. Por eso quiero empezar a presentarlo a partir de dos citas de Marx, que me parecen muestran más claramente el paradigma del pensamiento crítico, dentro del cual todavía hoy se sigue desarrollando.

Se trata de citas, que son textualmente de Marx, pero que yo he compuesto a partir de dos textos del joven Marx y que resumen su posición inicial. Estas son:

1. El pensamiento crítico (lo que llama Marx filosofía) hace"...su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconcien-

cia humana (el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema" (1841).[56]

En alemán, conciencia es "ser consciente". Marx insiste en eso varias veces. Dice por ejemplo: "La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los ser humanos es su proceso de vida real."[57]

2. La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el ser humano es el ser supremo (no la esencia suprema) para el ser humano y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (1844).[58]

Combinando las dos citas, resulta el pensamiento crítico con sus sentencias:

1. El pensamiento crítico hace... "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", que no reconocen que "el ser humano es el ser supremo para el ser humano".

2. El pensamiento crítico hace... "su propia sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra", en cuyo nombre "el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable".

Marx, para tener la referencia de la crítica, establece un ser supremo, habla hasta de divinidad. Pero el ser supremo es secular, no es un Dios externo. El ser supremo para el ser humano es el propio ser humano. Sin embargo, no es el ser humano que es y que se considera ser supremo. Es el ser

[56] Karl Marx, prólogo a su tesis doctoral, en: Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*. Ergänzungsband, Erster Teil, p. 262, marzo, 1841..

[57] K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana,* en: Erich Fromm (comp.), *op. cit.*, pp. 31-32.

[58] Karl Marx, "La introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Crítica de la religión", en: Erich Fromm, (comp.), *op. cit.*, p. 230. El texto es de 1844.

humano que *no* es, el ser humano que debería ser. Y lo que debería ser es ser humano.

Aparece una trascendencia, que es humana y que aparece a partir de la crítica de la deshumanización de lo humano. El mundo está atravesado por lo inhumano, por deshumanizaciones. Desde el ser humano como ser supremo para el ser humano se constituye aquí el humanismo, que en seguida se vincula con la emancipación, siendo la emancipación el proceso de humanización.

Que el ser supremo para el ser humano es el ser humano, lleva a la crítica de los dioses, por tanto, la crítica de la religión, que en Marx siempre empieza con la crítica del cristianismo. Esta crítica declara falsos todos los dioses que no aceptan, que el ser supremo para el ser humano sea el ser humano mismo.

Es llamativo, que se trata de la sentencia en contra de todos los dioses en el cielo y en la tierra. ¿Cuáles son los dioses de la tierra? Pasar Marx es claro. Son el mercado, el capital y el Estado. En cuanto se divinizan (Marx posteriormente dice se fetichizan), se oponen a que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano. Declaran el capital y el Estado el ser supremo de la tierra para el ser humano. En cuanto se acompañan por dioses del cielo, crean dioses falsos que tampoco reconocen el ser humano como ser supremo para el ser humano. Se imponen al ser humano y lo someten a sus propias lógicas de sometimiento.

El ser humano, al ser el ser supremo para el ser humano, trasciende al propio ser humano como es y se transforma en exigencia. Marx expresa esta exigencia: "echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Eso describe el ser humano en su trascendentalidad.: que no sea tratado como ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Aparece la exigencia que es proceso de emancipación: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable.

Se entiende entonces que Marx se dedica después a la crítica del capital como el Dios dominante de la tierra que niega que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y frente al cual hay que exigir echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Analiza eso como la propia lógica del capital, que él llama fetichismo. No hay un corte entre el joven Marx y el Marx maduro. Marx, que escribe *El capital*, se mantiene en el marco del paradigma del joven Marx, como lo he presentado hasta ahora.

Eso constituye una espiritualidad de lo humano, aunque Marx hable de materialismo. Es espiritualidad desde lo corporal. De hecho, se puede resumir todo materialismo histórico así: hazlo como Dios, hazte humano. Resulta a la vez una ética necesaria para la supervivencia humana, que es a la vez una ética para pasar a una "buena vida".

Se trata de la crítica de la idolatría, de dioses falsos. Pero el criterio de verdad de esta crítica es secular, es humano, no es religioso. Si el ser humano es el ser supremo para el ser humano, resulta esta crítica de la religión. Pero esta crítica de la religión es a la vez el paradigma de toda crítica a la razón mítica.

Que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, es otra manera de decir: Dios se hizo hombre, es decir, ser humano. Se trata de un resultado, muchas veces no-intencional, del propio cristianismo, que entra en conflicto con la ortodoxia cristiana. De hecho se trata del origen del cristianismo del cual se produce este humanismo desde lo corporal: Hazlo como Dios, humanízate. En una de las protestas de los estudiantes en Zürich, Suiza, estos llevaron una pancarta que decía así: "hazlo como Dios, humanízate".

Marx saca una conclusión de este su análisis, que ciertamente no es sostenible, aunque en un primer momento sea comprensible. La conclusión es esta: si Dios se hizo humano y el ser humano es el ser supremo para el ser humano, ¿para qué Dios? Por tanto supone, que la religión va a morir como

resultado del propio humanismo. Marx nunca pretende la abolición de la religión y menos el ateismo militante que asumió muchas veces la ortodoxia marxista posterior. Pero anuncia la muerte de la religión en general. Según eso, la espiritualidad de lo humano, desde lo corporal, va a llevar a la muerte de la religión. El humanismo ateo aparece como el único coherente. Marx cree terminada la crítica de la religión en cuanto se refiere a los dioses del cielo. Su problema ahora es la crítica de los dioses de la tierra.

De hecho, los dioses en la tierra se siguen acompañando por dioses en el cielo y por tanto sigue la necesidad de la crítica de la religión. Los dioses de Reagan, de Bush, pero también el Dios de Hitler y los dioses especialmente del fundamentalismo cristiano de la teología de la prosperidad hacen ver, que tampoco terminó la crítica de los dioses falsos.

La propia formulación del paradigma crítico de parte de Marx indica la falacia de la conclusión de parte de Marx de la muerte necesaria de la religión que hizo mucho daño en el desarrollo posterior de los movimientos socialistas. Podemos hacer la pregunta: ¿Qué pasa con los dioses que sostienen que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y que por tanto hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable? Marx no hace esta pregunta, pero su propia formulación del paradigma crítico obliga a hacerla. Al no hacerla, el inicio de una crítica de la razón mítica queda trunco.

En este sentido, desde América Latina ha aparecido la teología de la liberación en el interior del pensamiento crítico. Aparece al descubrir en la propia tradición –en nuestro caso en la tradición cristiana– un Dios, que reconoce que el ser humano es el ser supremo para el ser humano y en cuyo nombre hay que echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Es el Dios, en nombre del cual Monseñor Romero recuperó una frase de Irineo de Lyon del siglo II.,

que dice: *Gloria dei vivens homo*. Es un Dios connivente y cómplice de la humanización y de la emancipación.

Para este Dios también el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Dios es solamente ser supremo en cuanto hace presente el hecho de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. Que Dios mismo se haya hecho ser humano no puede significar sino eso.

De hecho resulta, que la teología de liberación aparece en un lugar insinuado precisamente por la crítica de la religión de Marx. Pero a partir de la teología de liberación se hace visible el vacío que quedó en la crítica de la religión de parte de Marx. Sin embargo, efectivamente se ha dado el resultado, de que coexisten hoy en los movimientos de liberación el humanismo ateo y el humanismo teológico. Pero ninguna de las dos posiciones es obligatoria de por sí.

La fe es la misma: es la fe de que el ser humano es el ser supremo para el ser humano. No tiene que ver con creyentes o no-creyentes. El que asume, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano constituye esta fe. Vivir esta fe es independiente o previo a ser creyente o no. Es esta fe la que constituye el pensamiento crítico. Pero constituye a la vez la dignidad humana. Es fe humanista. El teólogo de liberación Juan Luís Segundo, al hablar de una fe antropológica constituyente, se acerca más a esta posición.

Por eso, la teología de liberación no es marxista. Pero ha llegado a ser parte del gran paradigma crítico descubierto por Marx y que no es tampoco de por sí marxista, sino humano. Ella nace de sus propias fuentes. Pero a partir de su desarrollo es posible pasar a una crítica de la razón mítica en general y no solamente de la religión. Aparece con el descubrimiento de que el mito central de la modernidad desde 2000 años es el *Hazlo como Dios, humanízate*. Es el tiempo de la gestión de la modernidad y de su surgimiento a partir del renacimiento. Constituye el laberinto de la modernidad y su principio de inteligencia y su hilo de Ariadna, que tiene –en la mitología griega– color rojo.

Para que el ser humano sea asumido como ser supremo para el ser humano, no tiene que hacerse marxista tampoco, sino humano. Eso vale aunque el pensamiento de Marx es fundante para el desarrollo del paradigma del pensamiento crítico.

Visiblemente, el pensamiento crítico en este sentido no es posible sin vincularse con una crítica de la razón mítica.

La justicia de la emancipación

Esta ética no es ética de buena vida simplemente, es ética de la vida. La ética de la buena vida presupone, que la vida es asegurada, aunque sin la ética de la buena vida la vida es una vida banal o insignificante o miserable. La ética de la buena vida por sí sola es una decoración de la vida y en este sentido es secundaria.

Marx necesita todo su análisis de *El capital* para ubicar su ética como ética necesaria para vivir y no como un simple "juicio de valor" en el sentido de Max Weber. El resultado al final de su análisis de la plusvalía del primer tomo de *El capital* –el único tomo editado por el mismo Marx– es el siguiente: "Por tanto, la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el trabajador".[59]

Esta cita describe lo que es nuestra percepción del mundo hoy y nuestra crítica al capitalismo. Expresa el sentido común de la mayoría de la gente hoy, más allá de izquierda o derecha, más allá de las clases sociales.

Pero resume a la vez lo que es la suma de la crítica del capitalismo de parte de Marx. Más allá de las fraseologías de los valores eternos, derivados de alguna esencia humana nunca encontrada, nos presenta lo que son los valores, que

[59] Karl Marx, *El capital*, tomo I, ed. cit., pp. 423-424. He corregido la traducción según el texto original.

Marx propicia, sobre todo su concepto de justicia. Creo, que inclusive hoy no tenemos un concepto de justicia más allá de eso.

Ciertamente, este concepto de justicia en la cita se nos presenta a partir de su concepto de la injusticia. Se puede derivar fácilmente del texto: injusticia es producir la riqueza *"socavando al mismo tiempo las dos fuentes ordinales de toda riqueza: la tierra y el trabajador"*. Trabajador no se refiere únicamente a la clase trabajadora, sino al ser humano en cuanto trabajador. No se restringe a la injusticia distributiva, sino al conjunto de la sociedad como parte de la naturaleza. En otros términos podemos decir, que eso define hoy lo que es el bien común, que es un interés de todos y por lo tanto, de cada uno.

Efectivamente, luchar hoy por la justicia es luchar por este bien común. Por tanto, la justicia no se restringe a la tal llamada justicia distributiva, sino embarca a toda vida humana.

La tesis es: La sociedad capitalista produce la riqueza socavando las fuentes de la producción de la riqueza. No hay que tomar eso en términos demasiado estrechos. En buena parte, las sociedades del socialismo histórico han tenido un efecto análogo. Tomándolo en cuenta, sin duda, vivimos hoy de nuevo la sociedad capitalista como el centro de este tipo de destrucción.

La tesis no es economicista. Parte de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Son estas condiciones las que determinan lo que es la justicia y el bien común. Sin embargo, estas condiciones son corporales. La tesis se refiere a la sociedad en todas sus dimensiones, pero la caracteriza en función de las condiciones de posibilidad de la vida humana. Aparece un criterio de discernimiento que se refiere a la sociedad entera. Es un criterio, que rige sobre la economía también, si se entiende la economía como lo que en la actualidad es usualmente asumido, es decir el ámbito de la alocación de los recursos.

Estas condiciones de posibilidad de la vida humana constituyen todo un circuito: el circuito natural de la vida humana. No hay vida posible sin ser incluida en este circuito natural. Ser separado de la integración en este circuito significa la muerte. El socavamiento de las fuentes originales de toda producción posible es la otra cara del socavamiento de este circuito natural de la vida humana.

Eso es la justicia. No puede ser asegurada sin afirmar a la vez la ética de la emancipación como es formulada en el imperativo categórico de Marx. No hay supervivencia de la humanidad sin asegurar esta justicia enraizada en este imperativo categórico. La ética de emancipación (y de humanización) resulta ser ética necesaria. El juicio de hecho, según el cual el capitalismo desnudo desemboca en un sistema autodestructivo y el juicio ético de la emancipación humana se unen en un solo juicio: la supervivencia de la humanidad no se reduce a un problema técnico, sino es intrínsicamente vinculada con la vigencia de una ética de emancipación, que incluye la emancipación de la naturaleza. En el lenguaje de la teología de liberación se trata de la ética resultante de la opción por los pobres.

El sujeto y el bien común

Esta ética de la justicia expresa un bien común.
El bien común no es el interés general, del cual habla la tradición del liberalismo económico. Es una ideología del poder. En términos literales la propia modernidad se construye sobre la afirmación del ser humano como el ser supremo para el ser humano. Lo hace desde los tiempos del Renacimiento. El liberalismo económico igualmente lo hace, pero no saca la conclusión del paradigma del pensamiento crítico: echar por tierra todas las relaciones en que el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. Hace la conclusión contraria, resultado de una dialéctica mala: para

que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano, se tiene que someter incondicionalmente a lo que dicta el mercado. Eso es el significado de la construcción de la mano invisible desde Adam Smith y del tal llamado automatismo del mercado con su tendencia al equilibrio. Esta tendencia, si existe, hay solamente en determinados mercados parciales, pero no para el conjunto de los mercados. Su absolutización hacia una mano invisible es la ideologización y a la vez la divinización del mercado y del capital. El liberalismo económico sostiene sus tesis en nombre del interés general. Esto es ideología del poder absoluto del mercado y del capital, que se hace pasar como servidor del ser humano y que tiene la capacidad mágica de asegurar que el sometimiento a un poder externo al ser humano sea la afirmación del ser humano como ser supremo para el ser humano.

Por medio de este tipo de dialéctica mala se constituyen en la modernidad todas las autoridades y poderes, cuando se absolutizan y divinizan. El mismo tipo de argumentación la encontramos en la notificación en la cual el Vaticano recientemente condenó a Jon Sobrino y cuyo resultado es la misma absolutización del poder eclesiástico en la iglesia católica. Al Vaticano se escapa completamente el hecho de que Dios no se hizo cristiano, sino humano y que, cuando habla Dios, el ser humano es responsable de lo que dice. Muchas teorías de la democracia adolecen del mismo tipo de absolutización del poder establecido, aunque sea democráticamente elegido. El mismo tipo de argumentación aparece también en todas las tendencias al totalitarismo moderno, inclusive aparecieron en el socialismo histórico. En este último caso se las realiza a través de ciertas teorías de la vanguardia del proletariado. El resultado es siempre el mismo: a todos les va mejor, si se someten incondicionalmente al poder respectivo para que el ser humano sea el ser supremo para el ser humano.

El bien común, en el cual desemboca el pensamiento crítico, es lo contrario de este interés general impuesto. Es un bien de todos en sentido de vida humana concreta, que

presupone necesariamente una relativización de los mercados por medio de una intervención sistemática en pos de la vida humana. Rechazar esta intervención de los mercados transforma al mercado (y el capital) en ser supremo frente al ser humano y, por tanto, en un fetiche (un Dios falso).

Se trata del bien común desde la perspectiva del sujeto

No se deduce de una naturaleza humana previamente conocida, como el aristotélico-tomista. Se lo descubre en la vida, siempre que el "el ser humano sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable". Su criterio es que el ser humano es el ser supremo para el ser humano (*Gloria Dei, vivens homo*. El ser humano como ser supremo no solamente para el ser humano, sino para Dios también).

Como es un bien de todos, a partir de la emancipación de los discriminados todos se emancipan, no solamente los discriminados. Las emancipaciones desembocan en la emancipación de todos: yo soy si tú eres. Asesinato es suicidio.

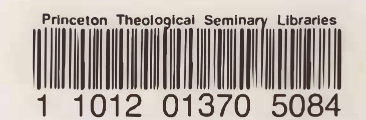
Si hay emancipación efectiva de la mujer, el mismo hombre tiene que cambiar. Pero cambiando, vive mejor, aunque en términos de un cálculo de poder pierde. Cuando el esclavo se emancipa, tiene que cambiar el amo, pero vive mejor, aunque pierda poder. Cuando el obrero se emancipa, también el más rico llega a vivir mejor, aunque tenga menos en términos cuantitativos calculables. Así con todas las emancipaciones. Pero eso demuestra que entre el vivir mejor y el tener más hay un conflicto tanto en la sociedad como en el interior de cada persona. Aunque todos estos conflictos estén atravesados por la lucha de clase, no se reducen a esta.

La emancipación no defiende solamente intereses de grupos, sino defiende un bien de todos, que es el bien común. Por eso no se puede renunciar al concepto del bien común en el sentido indicado. Por eso, el bien común es un interés de grupo, que es a la vez el interés común, es decir, el interés de cada uno de los seres humanos si se defiende en el marco de este interés de todos y no más allá de este límite. Por eso es emancipación. El grupo, que se restringe a su interés de

grupo para maximizarlo, anda mal también en cuanto a su interés de grupo, visto desde la perspectiva del bien común. Su ética es la de una banda de ladrones. Destruye el bien común para producir un mal común, que también es un mal para todos y cada uno.

Se trata de un conflicto entre ventajas y poder calculados y una vida mejor de todos. Es auténticamente un conflicto ético en lo social y lo político. Es este conflicto el lugar, en el cual el ser humano se hace sujeto y se trasciende como individuo. Es un conflicto entre dos utilidades: la utilidad del cálculo de la utilidad y la utilidad del bien común, que no es calculable en términos cuantitativos, aunque use cálculos también. Pero estos cálculos son medios y no determinan los fines. Que el cálculo de la utilidad dé las metas es precisamente la razón del colapso que nos amenaza.

Seguir este bien común es realismo político.



Este libro se terminó de imprimir
en el mes de enero del 2008
en los talleres gráficos de
EDITORAMA S.A.
Tel.: (506) 255-0202
San José, Costa Rica

N° 19,150

Libros publicados por Editorial Arlekín

La agonía de la preternaturalidad: La confutación Espinoziana del milagro (2007), Juan Diego Moya Bedoya.

Siglo XXI: Producir un mundo (2006), Helio Gallardo.

Elogios para un caballero derrotado. Seis ensayos sobre el Quijote (2005), Alexander Jiménez (editor).

Siglo XXI: Militar en la izquierda (2005), Helio Gallardo.

Sociedades hospitalarias (2004), Alexander Jiménez (editor).

El imposible país de los filósofos (2002), Alexander Jiménez.

Las reglas en juego. Algunas relaciones entre filosofía y literatura (2003), Víctor Alba de la Vega.

Identidades y ciudades: patrimonios imaginarios (2002), Víctor Alba de la Vega y Alexander Jiménez (editores).

Las sombras de la modernidad. La crítica de Henri Lefebvre a la cotidianidad moderna (2001), George I. García.

D'cómo se excrive filosofía (1999), Jorge Jiménez (editor).

En la cubierta: *Edipo y la esfinge* (detalle), plato de cerámica griega (c. 470-430 a. C.).



Hacia una crítica de la razón mítica es el resultado de un curso realizado en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, en el seminario de investigadores desarrollado desde agosto hasta noviembre de 2006. El curso trató de ser una síntesis de muchos trabajos anteriores. Pero lo que resultó no era en realidad una síntesis y mucho menos un sistema: se había formado un laberinto. Francisco Gutiérrez lo llamaría una chifladura. Por eso el subtítulo habla del laberinto de la modernidad. Las realidades que se dan en el interior de la modernidad resultan laberínticas, y, por tanto, el mismo pensamiento que trata de captarlas llega a ser un gran laberinto también: Posiblemente toda realidad resulta ser eso, pero la modernidad lo es de una manera mucho más imponente y hasta más desesperante.

En el mito griego del laberinto el héroe entra al laberinto y encuentra de nuevo la salida, porque lleva consigo un hilo, que Ariadna le consiguió y que constantemente le permite saber cuál ha sido su camino, por eso puede volver. En el laberinto de la modernidad hace falta también este hilo de Ariadna, para poder volver y conseguir desde afuera la orientación y seguir el camino dentro del laberinto. Pero el hilo se acaba, y hay que regresar siempre de nuevo para renovarlo o alargarlo.

Este libro camina en la búsqueda de este hilo de Ariadna.